.. NAZ.
ianuele III
II
PPL.
ATINA
A
11
POLI

G 3 J. I

II Suppl. Palat. A141

627. 155

ENTRETIENS
DE
CICÉRON
SUR
LA NATURE DES DIEUX,

Traduits par M. l'Abbé D'OLIVET, *de l'Académie Françoiſe.*

TOME PREMIER.

NOUVELLE ÉDITION.

A PARIS,

Chez BARBOU, rue & vis-à-vis la Grille des Mathurins.

M DCC LXXV.

AU ROI.

SIRE,

Tandis que VOTRE MAJESTÉ *permet aux Muses de lui enlever*

ſes plus doux momens, tout ce qu'il y a de gens de Lettres en France lui doivent des tributs utiles à ſes études. Le premier que j'apporte au pied de ſon trône, eſt la copie d'un fameux Original. Ces hommes illustres qui préſident à votre éducation, SIRE, & qui ſont eux-mêmes plus à étudier que tous les livres, vous ont déja parlé de Cicéron. Ils

vous ont dit, sans doute, qu'il a été le plus grand des Romains par son esprit, comme César l'a été par sa valeur, & que l'admiration de la Postérité n'a pas moins immortalisé les écrits de l'un, que les conquêtes de l'autre. Aussi VOTRE MAJESTÉ n'ignore-t-elle pas, que ceux de ses augustes Prédécesseurs, qui ont le plus aimé la gloire, joignoient aux ti-

tres de victorieux, & de Pacificateur, celui de Pere des Savans. Mais quel plus digne protecteur des Muses, qu'un Roi, qui en aura été le nourrisson ? Pardonnez-leur, SIRE, s'il se trouve quelque épine parmi leurs fleurs, qu'elles vous offrent à cueillir. Le temps viendra, que vous serez vengé. Plus vous travaillez avec elles, plus elles auront un jour à travailler

pour vous. Combien de fois leur arrivera-t-il de se plaindre, que leurs veilles ne peuvent suffire à célébrer vos louanges, et que VOTRE MAJESTÉ ne leur donne point de repos ? L'ouvrage qu'aujourd'hui elles osent vous offrir par mes mains, fut présenté par son premier Commentateur à LOUIS XII, & par son premier Traducteur à Henri III.

C'est, peut-être, le plus précieux ouvrage d'un génie, dont tout est précieux. Vous y verrez avec étonnement les erreurs diverses, où tombèrent les Sages du Paganisme, sur le plus important objet de nos méditations ; je veux dire sur la Divinité : & pendant que nous bénissons le Ciel de nous avoir donné dans votre Personne sacrée

un gage assuré de sa faveur, vous le bénirez, SIRE, de vous avoir fait naître ROI TRÈS CHRÉTIEN. Daigne le Dieu de vos Pères exaucer les vœux, qu'il nous inspire de lui adresser sans cesse pour la conservation de VOTRE MAJESTÉ! Des vœux si ardens, si sincères, si universels, ne sauroient être qu'un

pressentiment de la félicité publique.

Je suis avec un très-profond respect,

SIRE,

DE VOTRE MAJESTÉ,

Le très-fidele sujet, & serviteur,
OLIVET.

30 Mars
1721.

PRÉFACE.

VOICI, de tous les anciens monumens, le plus curieux pour de ſages Critiques, qui ſe plaiſent à étudier l'hiſtoire des opinions humaines, dans la vue d'éviter les pièges, où l'ignorance & l'orgueuil ſont également capables d'entraîner la raiſon.

Trois Philoſophes de ſectes oppoſées, un Epicurien, un Stoïcien, & un Académicien, diſputent ſur la nature des Dieux. Quant aux deux premiers, ils ont chacun leurs dogmes, & ſe croient, à l'excluſion l'un de l'autre, les poſſeſſeurs de la vérité : mais l'Académicien, qui ne veut ſe rendre qu'à l'évidence, les attaque tour à tour, leur montre l'illuſion de leurs préjugés, & ne ſonge à ſe garantir lui-

même d'erreur, que par ne rien affirmer de positif.

On voit déja, qu'il ne faut point chercher ici une parfaite (1) connoissance du vrai Dieu. Les Savans, que Cicéron fait parler, n'avoient secoué l'Idolâtrie grossière de la Grèce & de Rome, que pour la remplacer par les vaines subtilités de leurs écoles. Je ne sais même, si ce ne seroit pas donner une idée précise de cet Ouvrage, que de l'appeler le *Roman Théologique* des Anciens.

Il y entre une partie de leur Physique, mais dépouillée de ce qu'elle pouvoit avoir, ou de barbare dans les termes, ou de sec dans le raisonnement. Tout fleurit entre les mains de

(1) Je m'explique là-dessus à la fin de mes *Remarques sur la Théologie des Philosophes Grecs*. Ceux qui ne sont pas Théologiens, devroient commencer par se remplir des principes que j'y établis, pour se mettre en état de lire ces Dialogues de Cicéron avec plus de fruit, & avec plus de goût.

Cicéron. Il fait habiter les Graces dans les rides même de la Philoſophie. Orateur dans tous ſes écrits, ſon enthouſiaſme ne le quitte point ; mais leurs divers genres le réglent. Il donne à ſes diſcours une âme, qui ſe communique à ſes lecteurs. On croit être de ſon temps, le voir, l'écouter. Que dis-je ? Ce n'eſt plus à lui que nous penſons dans ces Dialogues. On a l'eſprit occupé uniquement des perſonnages qu'il met ſur la ſcène. Tantôt un Epicurien, qui attaque d'un air fanfaron toutes les autres Sectes, pour nous débiter après cela du même air les plus grandes folies. Tantôt un Stoïcien grave, ſavant, éloquent, qui a un zèle de religion pour ſes chimères. Tantôt un Académicien, qui les met hors de combat tous les deux, & qui joint à la force de ſes réponſes tous les égards de la politeſſe, tout le ſel de l'enjouement. On eſt préſent à leurs diſputes, on

ſuit leurs caractères, on rit, on admire, on eſt tenté de battre des mains; & pour tout dire enfin, ce n'eſt pas une lecture, c'eſt un ſpectacle.

Tel eſt le privilége des Traducteurs, ils peuvent louer impunément les ouvrages qu'ils publient : tandis qu'un Auteur ne fait que bégayer dans une Préface, où il brûle d'annoncer que ſon travail eſt un chef-d'œuvre, ſans oſer pourtant le dire qu'à demi-mot.

Je ne laiſſerai pas d'avouer qu'il y a dans mon Texte beaucoup d'endroits obſcurs ; & que ce défaut, s'il devoit être imputé à Cicéron, effaceroit ſeul toutes ſes beautés. Mais prenons garde que ce qui eſt obſcur pour nous aujourd'hui, ne l'étoit pas de ſon temps. Ce ſont des idées, que les ruines du Paganiſme ont enſevelies. Peu après l'établiſſement de l'Egliſe, les ſyſtêmes philoſophiques des Anciens furent ſi bien oubliés, que *d'en entendre parler*

dans l'Orient, & dans la Grèce même, c'eût été une plus grande merveille, dit (2) ſaint Auguſtin, *que d'entendre des corneilles en Afrique.* Il parloit de la ſorte à un Curieux, qui l'avoit prié de lui expliquer certains paſſages de ces Dialogues.

Vous me propoſez, lui écrivoit-il, *des queſtions ſi difficiles & ſi embarraſſées, que quelque peu qu'il y en eût, ce ſeroit aſſez pour laſſer l'eſprit, & conſumer le loiſir de l'homme du monde, qui auroit le plus de l'un & de l'autre.* Si je m'étois donc mépris dans quelques-unes de mes conjectures, voilà mon excuſe fournie par le Père de l'Egliſe le plus verſé dans la vieille Philoſophie.

Après tout, comment ne pas s'égarer dans une route, qui n'eſt point fré-

(2) Dans ſa lettre à Dioſcore, écrite au commencement de l'an 410, ſelon M. du Bois, dont j'emprunte ici la verſion.

quentée depuis tant de siècles, & où il ne reste à consulter que des guides peu fidèles ? C'est ainsi que je nomme les Commentateurs, qui ont écrit sur cet ouvrage de Cicéron. Qu'il me soit permis d'en parler fort librement ; car le droit de juger d'eux n'est que trop acheté par le dégoût, qui accompagne pour l'ordinaire ces sortes de lectures.

I. Le plus ancien (3) est *Pietro Marso*, Professeur au Collége Romain, & Chanoine de S. Laurens *in Damaso*. Il est louable d'avoir été le premier, qui ait touché à un ouvrage de cette importance. S'il n'en a pas débrouillé toutes les difficultés, c'est moins sa faute, que celle d'un siècle, où l'érudition n'avoit pas encore de grands secours.

II. Xyste Birk (4) fit imprimer à Bâle,

(3) Imprimé pour la première fois à Paris, & dédié à Louis XII. L'Auteur mourut à Rome au commencement de l'an 1512.

(4) *Birk* est un mot Allemand, qui signifie l'an

l'an 1550, des Notes plus recherchées que celles de *Pietro Marſo*. Il eſt auteur de beaucoup d'autres ouvrages, dans tous leſquels, auſſi-bien que dans celui-ci, il paroît avoir plus de lecture que de critique, plus de ſavoir que de goût.

III. Ces deux Commentaires aujourd'hui fort rares, & peu connus, ſont incorporés dans les Notes (5) du P. Leſcalopier, Jéſuite. Si ce qui lui vient de ſes prédéceſſeurs étoit revendiqué; & qu'en même temps on ne laiſſât dans ce qui eſt de lui, rien de ſuperflu, ni de puérile; ſon *in-folio* ſeroit réduit, ce me ſemble, à un volume très-portatif.

IV. Le ſilence eſt ce qu'il y a de mieux pour un autre Commentaire qui

bouleau, en latin *betula*, d'où cet Auteur ſe fit appeler *Betuleius*. Il étoit de Memmingen, *ex Auguſta Druſi*; & non pas d'Ausbourg, *ex Auguſta Vindelicorum*, comme le dit Teiſſier dans ſes Eloges des Hommes ſavans, Tome I.

(5) *Petri Leſcaloperii, Pariſini, è Soc. Jeſu, Humanitas Theologica, in quâ M. T. Cicero de naturâ Deorum*, &c. Pariſiis, 1660.

fut imprimé à Paris en 1689, & qui fait partie de ce qu'on appelle les Auteurs Dauphins.

V. L'édition (6) de Cambrige, la dernière qui ait paru, eſt non-ſeulement la plus belle de toutes, mais encore la plus correcte. Les diverſes leçons y ont été recœuillies avec ſoin, & péſées judicieuſement, pour la plupart.

Je dis, pour la plupart. On verra ſi cette reſtriction eſt juſte, dans les Remarques (7) de M. Bouhier, Préſident à Mortier au Parlement de Dijon. Car

(6) Faite en 1718, avec des obſervations de M. Davies, & avec des corrections de M. Walker. Il en a paru une ſeconde en 1723, dans laquelle M. Davies reconnoît, en galant homme, avoir profité des Remarques de M. le Préſident Bouhier.

(7) Elles furent pour la première fois imprimées en 1721. Depuis il en a fait auſſi ſur les cinq *Tuſculanes*, ſur le *Songe de Scipion*, & ſur les quatre *Catilinaires*. Après avoir paru d'abord à la ſuite de mes Traductions, elles ont été recœuillies toutes enſemble, & réimprimées à Paris en 1746.

j'ai été assez heureux pour obtenir de cet illustre Magistrat, qu'il me fît part de ses doctes recherches sur ces trois livres de Cicéron, & me permît de les rendre publiques. Elles roulent presque toutes sur le texte latin, qu'il s'agissoit d'épurer, & de fixer. C'est là ce qu'il faut aux Savans. Qu'on leur donne un texte fidèle, ils en ont assez : & souvent il n'en faudroit guère davantage, même pour le commun des Lecteurs.

A quoi servent en effet, ces longues compilations, où les Commentateurs, au lieu de prouver qu'ils ont du savoir, prouvent seulement qu'ils ont eu le loisir de lire sans choix, & la patience de transcrire sans nécessité ? Mais ce n'est pas une ostentation nouvelle. Quintilien (8) s'en plaignoit de son temps,

(8) *Inst. Orat. lib. I, cap. 8.* Je cite la nouvelle Traduction de Quintilien. Si je n'en avertissois pas de bonne foi, je serois trahi par l'élégance du style.

& il n'a pas manqué de nous laiſſer des préſervatifs contre un tel abus.

On ſeroit, dit-il, *bien malheureux, ſi l'on étoit obligé de ſavoir tout ce qui a été dit par les plus miſérables écrivains; il y auroit une vanité bien ridicule à s'en faire honneur; outre que ce fatras d'érudition gâte l'eſprit, & fait perdre un tems que l'on emploieroit plus utilement à autre choſe. Quiconque voudra lire curieuſement tout ce qu'il y a de mauvaiſes Notes, poura bien ſe piquer auſſi de ſavoir les ſots contes, dont les vieilles ont accoutumé de bercer les enfans. Cependant les Grammairiens ne ſont que trop ſujets à groſſir leurs Commentaires d'une infinité de Remarques, dont ils ſeroient fort en peine de rendre raiſon eux-mêmes. Tout le monde ſait ce qui arriva à Didyme, le plus grand faiſeur de livres qu'il y eut jamais. Comme on racontoit je ne ſais quelle hiſtoire en ſa préſence, & qu'il la traitoit d'apocriphe, on lui montra un de ſes li-*

vres, où elle étoit rapportée tout du long. Mais c'eſt ſur-tout dans le fabuleux, que cela eſt pouſſé juſqu'à l'extravagance & à l'effronterie.

Je me ſuis réglé ſur le goût de ce ſage Rhéteur. Je n'ai pas inſiſté ſur le fabuleux, ni même ſur l'hiſtorique; ou ſi j'ai fait quelques Notes de cette eſpèce, je me ſuis étudié à les faire courtes. Avec le ſecours d'un Dictionnaire, on peut aiſément y ſuppléer. Mais les éclairciſſemens néceſſaires pour entendre la Théologie des Philoſophes, & pour juger de combien elle s'éloigne de la vérité, demandoient plus d'étendue. Je les ai placés à la fin de mon premier volume, où ils ſont comme un corps à part. Je ne les ai point ſemés au bas des pages, pour ne pas faire trouver à tout moment le Théologien, où l'on ne cherche que le Traducteur.

Revenons aux Commentateurs latins. Si j'ai rarement profité de leur travail,

j'ai ſouvent envié leur ſort. Tombent-ils ſur des paſſages difficiles ? Où ils prennent la liberté de ne dire mot, ou ils cachent leurs doutes ſous le voile d'une citation ſavante. Mais il faut néceſſairement qu'un Traducteur entende tout, & faſſe tout entendre : s'il gauchit, on le voit : il parle une langue ennemie du verbiage, & de l'obſcurité.

Heureux encore, s'il ne répondoit que de ſes fautes ! Mais dans les endroits qu'on trouve foibles, inſipides, & qui le ſont véritablement, on ſe perſuadera qu'il n'a point attrapé la délicateſſe, l'énergie du Texte ; plutôt que de ſoupçonner un auteur grec, ou un latin, de s'être laiſſé aller de temps en temps au ſommeil.

Tout l'avantage du Traducteur, c'eſt qu'un écrivain qui travaille de ſon chef, riſque ſouvent d'augmenter le nombre des mauvais ouvrages : au lieu que le Traducteur, s'il a bien choiſi ſon origi-

nal, eſt toujours sûr de préſenter un excellent livre au Public.

Pour ne rien omettre de ce qui peut rendre celui-ci agréable & utile, j'ai fait une Table (9) chronologique des Philoſophes, dont Cicéron rapporte les ſentimens. A compter depuis Thalès juſqu'à Carnéade, après lequel il ne s'éleva parmi les Grecs, ni auteur de Secte, ni novateur un peu célèbre, on trouve préciſément quatre ſiècles, qui ont été comme le règne de la vieille Philoſophie. J'avoue qu'il y a pluſieurs de ces

(9) J'en ai pris l'idée dans l'*Hiſtoire de la Philoſophie* du Chevalier Stanley. J'ai cru que ſon Ere Philoſophique étoit ici plus commode, & cauſoit moins de confuſion, que ſi l'on comptoit par Olympiades. Elle commence à la troiſième année de l'Olympiade 49, qui fut le temps où Thalès & les autres Sages jetèrent les fondemens de la Philoſophie; & je la finis à la ſeconde année de l'Olymp. 149, qui eſt le temps où Carnéade floriſſoit.

J'ai répété cette même Table dans le Cicéron latin de M. le Dauphin, mais en y ajoûtant tous les autres Philoſophes, dont Cicéron a parlé dans ſes autres Traités.

Anciens, dont il ne ſeroit pas aiſé de fixer la naiſſance, ou la mort : mais pour le but que je me propoſe, on n'a pas beſoin d'une Chronologie ſi exacte. Mon but eſt ſeulement, qu'on puiſſe obſerver quels ont été les progrès de la Philoſophie ; comment un ſyſtême eſt né d'un autre ; quand pluſieurs ſyſtêmes ont dominé à la fois. En un mot, je veux qu'on puiſſe ſuivre pas à pas la raiſon humaine. Une Chronologie, où l'on ſe conforme aux opinions les plus reçues, eſt plus que ſuffiſante pour cela ; & ſi je m'étois jeté dans les diſcuſſions des Critiques, qui ſe battent pour quelques années de plus, ou de moins, j'aurois bien oublié ce que je diſois, il n'y a qu'un moment, contre la vaine oſtentation des Commentateurs.

TABLE.

TABLE CHRONOLOGIQUE DES PHILOSOPHES GRECS,

dont il eſt parlé dans les Entretiens de Cicéron ſur la nature des Dieux.

Ere Phil.		Avant J. C.
1.	THALÈS, âgé de 58 ans, jeta en Grèce les fondemens de la Philoſophie, & forma une Secte nommée l'*Ionique*, parce qu'il étoit d'Ionie. Il mourut l'an 38 de l'Ere Philoſophique.	580.
11.	ANAXIMANDRE, diſciple de Thalès, & plus jeune que lui de 29 ans. Ce fut dans l'Olymp. LVIII, qu'il découvrit l'obliquité du Zodiaque.	570.
23.	ANAXIMÈNE, diſciple d'Anaximandre. On lui attribue l'invention de la Gnomonique.	558.

35. | Xénophane, chef de la Secte nommée l'*Eléatique*, parce que ſes principaux ſujets étoient d'Elée. | 546.

46. | Pythagore, le premier qui ait prit le nom de Philoſophe, & dont la Secte fut nommée l'*Italique*, parce qu'il enſeignoit à Crotone, ſous le règne de Tarquin le Superbe. | 535.

60. | Alcméon de Crotone, diſciple de Pythagore. | 521.

70. | Héraclite d'Ephèſe, fondateur d'une Secte, qui ne fleurit pas beaucoup, & qui n'étoit qu'un démembrement de l'*Italique*. On lui donne pour maîtres Xénophante, & un Pythagoricien. | 511.

80. | Parménide, diſciple de Xénophante. Athénée reprend Platon avec raiſon, d'avoir fait Parménide contemporain de Socrate. Cela ſeroit vrai ſelon le calcul du P. Pétau, qui met Parménide à l'Olymp. XC. Mais ce ſavant homme s'étoit apparemment réglé ſur les anciennes éditions de Laërce, | 510.

qui marquent l'Olymp. XCIX, au lieu de la LXIX.

90. | DIOGENE d'Apollonie, diſciple d'Anaximène. | 491.

103. | ANAXAGORE, diſciple d'Anaximène, eſt le premier qui ait philoſophé à Athènes; car juſqu'alors les ſucceſſeurs de Thalès s'étoient tenus en Ionie. | 478.

115. | ZÉNON d'Elée, diſciple & fils adoptif de Parménide. Ariſtote le reconnoît pour l'inventeur de la Dialectique | 466.

130. | LEUCIPPE, diſciple de Zénon d'Elée. | 451.

145. | EMPÉDOCLE, de la ſecte *Italique*, né l'an 110 de l'Ere Philoſ. On le fait diſciple de Pythagore, mais les temps ne s'accordent pas. Henri Dodwel, *de ætate Pythag.* veut que le maître d'Empédocle ſoit un autre Pythagore, qui avoit été diſciple de l'ancien. | 436.

159. | SOCRATE, diſciple d'Archélaüs, qui l'avoit été d'Anaxagore, naquit ſur la fin de l'an 114 de l'Ere Philoſ. & mourut ſur la fin de l'an | 422.

Ere Phil.		Avant J. C.
	183. Je détermine le temps où il floriſſoit, par l'année que les Nuées d'Ariſtophane furent jouées pour la première fois.	
160.	DÉMOCRITE, diſciple de Leucippe. Il étoit né l'an 123 de l'Ere Philoſ. La plupart des auteurs le font vivre plus de cent ans.	421.
167	DIAGORE l'athée. Cette année même, ſelon Scaliger, les Athéniens mirent ſa tête à prix.	414.
170.	PROTAGORE, diſciple de Démocrite. Laërce dit qu'il floriſſoit environ l'Olymp LXXIV. C'eſt faire fleurir le diſciple avant que le maître fût né.	411.
182.	XÉNOPHON, diſciple de Socrate. Il ſuivit le jeune Cyrus à l'armée en 182: de ſorte qu'il n'aſſiſta point à la mort de Socrate. Il mourut à Corinthe en 223 de l'Ere Philoſ.	399.
185.	ARISTIPPE, diſciple de Socrate, étoit de Cyrène, où il fonda une Secte particulière, qui fut appelée *la Cyrénaïque*.	396.

190.	ANTISTHENE, disciple de Socrate, fonda la Secte des Cyniques, qui se perdit dans celle des Stoïciens.	391.
200.	PLATON, le plus illustre des disciples de Socrate, naquit l'an 155 de l'Ere Philos. & mourut en 236. Il étoit dans sa vingtième année, lorsqu'il s'attacha à Socrate. Ainsi il n'a pu s'instruire auprès de lui que pendant huit ans. Comme il philosophoit à Athènes dans un lieu appelé l'*Académie*, ses Sectateurs en conservèrent le nom d'*Académiciens*.	381.
210.	DIOGÈNE le Cynique, disciple d'Antisthène, naquit en 169, & mourut en 259.	371.
235.	SPEUSIPPE, disciple & neveu de Platon, eut la place de son oncle à l'Académie, l'occupa huit ans, & la remit à Xénocrate quelques mois avant sa mort.	346.
244.	XÉNOCRATE, disciple de Platon, remplaça Speusippe à l'Académie, où il enseigna durant vingt-cinq ans. Il étoit né l'an 186, & il mourut en 267.	337.

Ere Phil.		Avant J. C.
248.	ARISTOTE, né en 199, ſe mit ſous la diſcipline de Platon à dix-huit ans, & y demeura vingt. Il ouvrit ſon école du Lycée en 248, & y enſeigna juſqu'en 261, qu'il ſe réfugia à Chalcis, où il mourut âgé de 63 ans. Ses Sectateurs ſont connus ſous le nom de *Péripatéticiens.*	333.
250.	HÉRACLIDE, diſciple de Platon, ſuivant Cicéron; ou de Speuſippe, ſuivant Laërce; ou enfin d'Ariſtote, ſuivant un auteur cité par Laërce.	331.
361.	THÉOPHRASTE, diſciple d'Ariſtote, & ſon premier ſucceſſeur au Lycée, y enſeigna d'abord juſqu'en 278, qui eſt l'année où les Philoſophes eurent défenſe d'enſeigner à Athènes. L'année ſuivante, cette défenſe ayant été levée, Théophraſte reparut au Lycée, & y préſida juſqu'en 297, qui eſt le temps où il mourut, âgé de 85 ans.	320.
262.	ZÉNON, le chef des *Stoïciens*, eut pluſieurs maîtres de ſectes différentes. Il en-	319.

	ſeigna durant 58 ans, & mourut en 319.	
280.	EPICURE, fondateur d'une ſecte fort connue, naquit en 241, & mourut en 312. Il avoit environ 38 ans, lorſqu'il ouvrit ſon école, où il a eu pour ſucceſſeurs, après cinq autres, Zénon le Sidonien, & Phédre, que Cicéron a entendus.	301.
286.	THÉODORE l'athée. Je le mets en ce temps-ci, parce qu'on ſait qu'il fut envoyé par Ptolémée fils de Lagus à la Cour de Lyſimaque, qui régnoit alors.	295
297.	STRATON, diſciple & ſucceſſeur de Théophraſte, prit l'école du Lycée en 297, & la gouverna dix-huit ans.	283.
300.	ARCÉSILAS, d'abord diſciple de Théophraſte, & après de Polémon, qui l'avoit été de Xénocrate, fut l'auteur de la 2 ou moyenne Académie. Il naquit en 267, & mourut en 342.	281.
319.	CLÉANTHE, le premier qui après Zénon ſon maître, gouverna l'école des Stoïciens. Il mourut âgé de 99 ans.	262.

Ere Phil.		Avant J. C.
323.	PERSÉE, disciple de Zénon.	258.
336.	ARISTON de Chio, d'abord disciple de Zénon, qu'il abandonna pour s'attacher à Polémon. Il fonda une secte, mais qui subsista peu de temps.	245.
350.	CHRYSIPPE, disciple de Cléanthe, mourut environ l'an 376, âgé de 81 ans.	231.
380.	DIOGÈNE de Babylone, Stoïcien, disciple de Chrysippe, député des Athéniens à Rome avec Carnéade. Il fut le maître d'Antipater, qui le fut de Panétius. Panétius le fut de Posidonius, & celui-ci de Cicéron.	201.
400.	CARNÉADE, quatrième successeur d'Arcésilas, & fondateur de la nouvelle *Académie*, député à Rome avec Diogène de Babylone. Il étoit né l'an 374, & mourut 54 ans plus tard que je ne fais finir l'Ere Philosophique. Il fut le maître de Clitomaque ; Clitomaque le fut de Philon ; Philon, d'Antiochus ; & Cicéron entendit ces deux derniers.	182.

ENTRETIENS
DE CICÉRON
SUR
LA NATURE DES DIEUX.

LIVRE PREMIER.

VOUS n'ignorez pas, BRUTUS, que parmi une infinité de choſes; ſur leſquelles la Philoſophie ne nous a rien dit encore d'aſſez clair, il n'y a rien de ſi difficile, & de ſi obſcur, que ce qui regarde la nature des Dieux : rien pourtant qui ſervît plus à nous donner une idée de l'âme, ni qui fût plus néceſſaire pour nous régler en matière de religion.

La diverſité, & la contrariété même, qui ſe remarquent ici dans les opinions

des plus ſavans hommes, font bien voir que la Philoſophie (1) doit porter ſur des principes évidemment connus ; & que par conſéquent les Académiciens, où ils n'ont trouvé que de l'incertitude, ont eu raiſon de ſuſpendre leur jugement. Car, s'il étoit permis de ſe décider témérairement, à quoi cela ne conduiroit-il pas ? Et quelle témérité plus grande, plus oppoſée à la conſtance & à la gravité du Sage, que de ſe livrer à l'erreur ; ou de ſoutenir comme inconteſtable ce qu'on n'aura, ni bien examiné, ni bien compris ?

Vous en avez un exemple dans la queſtion préſente. Car le ſentiment commun, qui a beaucoup de vraiſemblance, & que la nature nous inſpire

(1) Pour ne pas débuter par quelque choſe d'obſcur, je ne m'attache point aux termes, mais à l'eſprit de ce paſſage, qu'on n'a pas eu tort d'appeler *la Croix des Critiques*. Ceux qui voudront l'examiner de plus près, n'ont qu'à ouvrir le Cicéron de M. le Dauphin, où l'on trouvera ce que les Savans ont dit là-deſſus en latin. Mais ce qu'ils en ont écrit auſſi en françois, n'eſt pas moins curieux. Je le renvoie à la fin de ce volume.

à tous, reconnoît l'exiſtence des Dieux. Protagore (2) l'a regardée comme douteuſe. Diagore (3) de Mélos, & Théodore (4) de Cyrène l'ont niée ſans reſtriction.

---

(2) Sophiſte, dont il ſera encore parlé dans la ſuite. L'hiſtoire de ces anciens Philoſophes ſe trouve par-tout. Je ſupprime ce qui ne fait rien à mon ſujet.

(3) On dit que ce qui jeta Diagore dans l'athéiſme, ce fut de voir que les Dieux ſouffroient la proſpérité d'un homme, qu'il ſavoit être coupable, les uns diſent de lui avoir dérobé un poëme, les autres de lui retenir un dépôt. Quoi qu'il en ſoit, les Athéniens mirent ſa tête à prix. Digne fin d'un Athée.

Comme il eſt appelé *Melius* en latin, de-là vient que le P. Leſcalopier, page 5, col. 1, & après lui, Bayle, dans l'article de ce Philoſophe, ont mis en doute s'il étoit de l'île de Mélos, l'une des Cyclades, ou de la ville de Mélia dans la Carie. Mais ils n'ont formé ce doute que faute d'avoir pris garde, que Diagore a toujours été appelé Μήλιος, de l'île de Mélos ſa patrie : au lieu que s'il avoit été de Μελία, ville de Carie, c'eſt Μελιεύς qu'on auroit dit. Voyez Étienne de Byzance, au mot Μήλος, & le Scholiaſte d'Ariſtophane, acte III des Nuées, ſcene 1.

(4) Théodore écrivit contre l'exiſtence des Dieux. Sa morale étoit digne d'un athée ; car

Quant à ceux qui l'ont reconnue, ils ſont partagés en tant d'opinions toutes différentes, qu'elles ſeroient difficiles à compter. Ils raiſonnent beaucoup, & ſur la figure des Dieux, & ſur leur habitation, & ſur leur manière de vivre : diſputant ſur tous ces points avec chaleur, ſans pouvoir s'entendre.

Mais le point eſſenciel, c'eſt, s'il eſt vrai que les Dieux ne faſſent rien, qu'ils ne ſe mêlent de rien, qu'ils ne gouvernent point l'Univers ; ou s'il eſt vrai qu'ils en ſoient les auteurs, & qu'ils doivent éternellement le gouverner ? On s'accorde là-deſſus encore moins que ſur le reſte. Cependant, ſi cela n'eſt décidé, nous ne pouvons que vivre dans une erreur groſſière, & dans l'ignorance des choſes les plus importantes.

Quelques Philoſophes, tant an-

---

il enſeignoit que tout eſt indifférent : qu'il n'y a rien qui de ſa nature ſoit crime ou vertu. Son impiété lui fit des affaires par-tout où il ſe trouva, & il fut enfin condamné à s'empoiſonner. Je ne cite point mes preuves. Ce ſont des faits trop connus.

ciens que modernes, croient effectivement que les Dieux ne ſe mettent point en peine de ce qui nous regarde. Sur ce principe, que deviendront la piété, la ſainteté, la religion ? Ce ſont de vrais devoirs qu'il faut exactement remplir, ſuppoſé que les Dieux y faſſent attention, & que nous tenions d'eux quelque faveur. Mais ſuppoſé auſſi qu'ils n'aient ni le pouvoir, ni la volonté de nous ſecourir ; que toutes nos actions leur ſoient indifférentes, & que nous n'ayons rien à eſpérer, rien à craindre d'eux ; pourquoi leur rendre un culte & des honneurs ? pourquoi leur adreſſer des prières ? Il en eſt de la piété comme de toutes les autres vertus, elle ne conſiſte pas en de vains dehors. Sans elle, plus de ſainteté, plus de religion ; & dès-lors quel dérangement, quel trouble parmi nous ? Je doute ſi d'éteindre la piété envers les Dieux, ce ne ſeroit pas anéantir la bonne foi, la ſociété civile, & la principale des vertus, qui eſt la juſtice.

D'autres Philoſophes, gens de mérite & d'un grand nom, prétendent, au

contraire, que non-ſeulement les Dieux gouvernent l'Univers en général ; mais qu'en particulier notre conſervation & nos beſoins ſont l'objet de leur Providence : car ils croient que les grains & les autres productions de la terre, ainſi que les ſaiſons & les mutations de l'air qui font pouſſer & mûrir ce que la terre produit, ſe doivent à la bienveillance que les Dieux ont pour le genre humain. Vous diriez même que les Dieux ont créé (5) tout cela exprès pour l'utilité de l'homme, ſi l'on s'en rapporte au détail où entrent ces Philoſophes, & que je toucherai dans la ſuite de cet Ouvrage.

La force avec laquelle Carnéade (6) réfuta leur doctrine, a excité dans quiconque eſt capable de réflexions, l'envie de rechercher la vérité. Point de queſtion ſi fort controverſée que celle-ci, & parmi les ſavans, & parmi

(5) *Fabricati*, comme il y a dans le Texte, ne ſignifie pas à la rigueur ce que *créé* veut dire dans le langage de l'École, où il ſe prend pour *tiré du néant.*

(6) Académicien, dont il ſera parlé plus d'une fois dans la ſuite de cet Ouvrage.

les ignorans. De-là tant d'opinions, qui ſe combattent les unes les autres. Il ſe pouroit très-bien qu'elles fuſſent toutes fauſſes : mais il n'eſt pas poſſible qu'il y en ait plus d'une de vraie.

En diſputant ſur un pareil ſujet, nous avons de quoi ſatisfaire des Critiques bien intentionnés, & de quoi répondre à des Cenſeurs envieux. Tellement que les uns aient à ſe repentir de nous avoir attaqués, & que les autres ſoient ravis d'avoir trouvé à s'inſtruire. Car il faut communiquer nos lumières à ceux qui nous propoſent leurs difficultés en amis, & ne point ménager ceux que la paſſion anime.

Pour moi, qui viens de publier en peu de temps pluſieurs (7) de mes livres, je n'ignore pas qu'on en a

(7) C'eſt de ſes livres Philoſophiques, qu'il veut parler. Il les compoſa les trois dernières années de ſa vie, & ce ne furent pas même les ſeuls Ouvrages qu'il fit durant ce temps-là. Quel eſt l'écrivain, qui pût le traduire auſſi rapidement qu'il compoſoit ? Quand il fit ces Entretiens ſur la nature des Dieux, il couroit la ſoixante-troiſième année de ſon âge, qui étoit l'an de Rome DCCIX.

parlé beaucoup, mais différemment. Quelques-uns ont admiré d'où me venoit cette ardeur toute nouvelle pour la Philoſophie. D'autres euſſent voulu ſavoir ce que je crois préciſément ſur chaque matière. D'autres enfin ont été ſurpris qne tout à coup me déclarant pour les intérêts d'une école abandonnée depuis long-temps, j'aie fait choix d'une ſecte, qui, au lieu de nous éclairer, ſemble nous plonger dans les ténèbres.

Mais ce goût pour la Philoſophie ne m'eſt pas ſi nouveau, qu'on ſe l'imagine. Tout jeune que j'étois, je la cultivois beaucoup; & même, quand il y paroiſſoit le moins, je m'en occupois plus que jamais. On peut s'en convaincre par cette quantité de maximes philoſophiques, dont mes harangues ſont remplies; par mes intimes liaiſons avec les plus ſavans hommes, qui m'ont toujours fait l'honneur de ſe raſſembler chez moi; par les grands maîtres qui m'ont formé, les illuſtres Diodotus (8), Philon, Antiochus, Po-

(8) Diodotus & Poſidonius étoient Stoïciens. Poſidonius.

ſidonius. Et puiſque ces ſortes d'études ont pour but de nous rendre ſages, il me paroît que je ne les ai point démenties par ma conduite, ſoit dans mes fonctions publiques, ſoit dans mes propres affaires.

Si l'on demande pourquoi donc j'ai penſé ſi tard à écrire dans ce genre-ci, ma réponſe eſt ſimple. Réduit à l'inaction depuis que l'état de la République exige qu'elle ſoit gouvernée (9) par une ſeule tête, j'ai cru qu'il ſeroit utile de mettre nos citoyens au fait de la Philoſophie ; & que d'ailleurs il y alloit de notre gloire, que de ſi belles & de ſi grandes matières fuſſent auſſi traitées en notre langue. Je me ſais d'autant meilleur gré d'y avoir travaillé, que déja mon exemple a eu la force d'inſpirer à beaucoup d'autres l'envie d'apprendre, & même d'écrire. Car juſqu'alors pluſieurs de nos Romains, qui avoient été inſtruits dans les écoles

---

ciens : Philon & Antiochus étoient Académiciens : mais ce dernier à la fin pencha davantage pour les Stoïciens.

(9) Par Jules-Céſar.

des Grecs, n'avoient pu faire part de leurs connoiſſances à leur patrie : & cela, parce qu'ils craignoient de ne pouvoir dire en latin ce qu'ils ne ſavoient qu'en grec. Mais j'en ſuis venu ſi bien à bout, ce me ſemble, que les Grecs ne l'emportent pas ſur nous, même pour l'abondance des expreſſions.

Un motif qui m'a encore déterminé à ce travail, c'eſt la douleur que m'a cauſée l'injuſtice & la cruauté (1) de la fortune. Si j'y avois trouvé un meilleur remède, je n'aurois pas eu recours à la Philoſophie. Mais pour goûter mieux les douceurs qu'elle m'offroit, non content de lire ce qu'on en a écrit, j'ai voulu écrire moi-même, & l'embraſſer toute entière dans mes Ouvrages. Le vrai moyen de n'en rien perdre, c'eſt d'approfondir chacune de ſes queſtions ſéparément. On y découvre

(1) Comme il vient de toucher déja la décadence de la République, on croit que ceci regarde la mort de ſa fille Tullie, qu'il perdit l'an de Rome 708. Les ſuites qu'eut ſa douleur, ſont aſſez voir que le Philoſophe le plus éclairé n'eſt pas l'homme du monde le plus ferme contre les attaques du cœur.

une ſuite admirable, un enchaînement qui fait que l'une conduit à l'autre, & qu'elles paroiſſent ne former toutes enſemble qu'un même tiſſu.

Quant à ceux qui voudroient ſavoir quelle eſt ſincèrement ma penſée ſur chaque matière, ils pouſſent leur curioſité trop loin. C'eſt à la force des raiſons, & non pas à l'autorité, qu'il faut avoir égard dans les diſputes. Et même, quand l'autorité du maître eſt grande, elle nuit pour l'ordinaire au diſciple. Car le diſciple alors ceſſe de faire uſage de ſon jugement. Il reçoit pour certain tout ce que ſon maître lui donne pour tel. Auſſi ne goûté-je pas la manière des Pythagoriciens (2), qui, lorſqu'ils ſoutenoient un ſentiment, & qu'on leur en demandoit la preuve, ſe contentoient de répondre : *Il l'a dit*. C'eſt de Pythagore qu'ils vouloient parler. Leur préjugé étoit ſi violent, que

(2) Pourquoi ? *Nam quòd dicunt omnia ſe credere ei, quem judicent fuiſſe ſapientem : probarem, ſi idipſum rudes & indocti judicare potuiſſent, &c.* J'ai traduit ceci dans mon Recueil des *Penſées de Cicéron*, page 411.

ſon autorité toute ſeule leur tenoit lieu de raiſon.

A l'égard de la ſecte dont on s'étonne que je faſſe profeſſion, il me ſemble que je n'ai point mal juſtifié mon choix dans mes (3) quatre livres Académiques. En vain dira-t-on que je me charge de relever un parti tombé. Les opinions des hommes ne meurent point avec eux. Seulement elles perdent quelquefois à n'avoir perſonne d'un certain mérite, qui les faſſe valoir. Et voilà ce qu'éprouve cette ſecte, dont le propre eſt de ſoumettre tout à la diſpute, ſans décider nettement ſur rien. Fondée (4) par

(3) De ces quatre livres qui ſont connus ſous le titre de *Queſtions Académiques*, il n'en reſte aujourd'hui qu'un de complet, avec le commencement d'un autre.

(4) Voilà les trois époques de l'Académie. Par rapport au temps de Platon, & à l'état où elle parut d'abord, elle ſe nomme *la vieille* Académie. Par rapport au temps d'Arcéſilas, & à l'état où elle fut rétablie, *la moyenne*. Par rapport au temps de Carnéade, & à l'état où elle fut confirmée en dernier lieu, *la nouvelle*. C'eſt par ces trois épithètes qu'on diſtingue, pour l'ordinaire, les temps & les variations de l'Académie.

Socrate, rétablie par Arcéſilas, affermie par Carnéade, elle avoit été floriſſante juſqu'à nos jours; & préſentement elle ſe voit preſque ſans appui, même dans la Grèce. Mais on auroit tort de lui imputer un changement, qui vient, ſelon moi, de ce qu'elle manque de ſujets capables de lui faire honneur. En-effet, s'il y a ſi peu de perſonnes qui approfondiſſent un ſyſtême, ne ſera-t-il pas bien plus rare encore d'en trouver qui les poſſèdent tous, comme les doit poſſéder quiconque embraſſe un parti, où il s'agit de parler & pour & contre tous les Philoſophes, dans la vue de trouver la vérité? Non que je me flatte, moi, d'avoir une capacité ſi étendue; mais j'avoue que j'ai fait mes efforts pour en approcher.

Du reſte, les Académiciens ne donnent pas dans le doute, juſqu'au point de ne ſavoir à quoi s'arrêter. Je m'en ſuis expliqué (5) ailleurs plus au long: mais il eſt bon d'y revenir, parce qu'il y a des gens qui ne veulent pas entendre raiſon du premier coup.

(5) Dans ſes Queſtions Académiques.

Notre ſentiment donc n'eſt pas qu'il n'y ait rien de vrai. Nous diſons ſeulement que le faux eſt mêlé par-tout de telle façon avec le vrai, & lui reſſemble ſi fort, qu'il n'y a point de marque certaine pour les diſtinguer sûrement. Nous ajoûtons qu'il y a beaucoup de choſes probables, & qu'au défaut de l'évidence, une grande probabilité doit être la règle du Sage.

Mais enfin, pour éviter tout reproche de partialité, je vais expoſer les diverſes opinions des Philoſophes ſur ce qui regarde les Dieux. Je les voudrois ici tous ces Savans, pour leur faire décider laquelle eſt la véritable. On me verroit moi-même traiter l'Académie d'obſtinée, s'ils venoient à s'accorder tous; ou que l'un d'eux nous découvrît préciſément la vérité.

Voici donc l'occaſion de m'écrier, comme dans (6) les Synéphébes :

J'en atteſte les Dieux, j'en atteſte les hommes.

(6) Les *Synéphébes*, comme qui diroit, *les jeunes Camarades*, étoient une Comédie grecque de Ménandre, traduite ou imitée en latin par Cécilius, qui eſt appelé *Statius*

Avec cette différence qu'il s'agiſſoit là d'une plaiſanterie.

Quel abus, quel forfait dans la ville où nous ſommes ?
Une courtiſane oſe, en ce ſiècle indigent,
D'un amant qui lui plaît refuſer de l'argent !

Mais moi, quand je m'écrie de la ſorte, c'eſt pour inviter les Philoſophes à examiner tous enſemble ſérieuſement, & avec tout le ſoin poſſible, ce qu'il faut penſer de la religion, de la piété, de la ſainteté, des cérémonies, de la bonne foi, du ſerment, des temples, des (7) autels, des ſacrifices, & des auſpices même, où je préſide. Car tout cela dépend de

---

dans le texte, mais qu'on ne doit pas confondre avec *P. Statius Papinius*, auteur de la Thébaïde, poëme épique.

Quoique mes vers ne répondent pas mot pour mot aux latins, ils n'en affoibliſſent pas le ſens, par rapport à l'application qui ſe fait ici de ce paſſage.

(7) Il y a dans le texte, *delubris*. Mais nous n'avons point de mots en notre langue pour diſtinguer *templum* & *delubrum*, à moins que de rendre ce dernier par *chapelle*. J'ai mieux aimé placer ici un équivalent.

l'opinion qu'il faut avoir des Dieux. Et quand on verra combien les hommes les plus doctes ont été partagés là-deſſus, il y aura, ſi je ne me trompe, de quoi faire douter ceux-là mêmes, qui ſe piquent d'avoir trouvé quelque choſe de certain.

C'eſt une réflexion que j'ai faite plus d'une fois, mais particulièrement à l'occaſion d'une diſpute, où il n'y eut rien d'oublié touchant les Dieux immortels. Ce fut chez mon ami (8) Cotta, qui m'avoit prié de l'aller voir pendant les Féries (9) Latines. Je le trouvai dans ſon cabinet, aſſis, & diſcourant avec le Sénateur (1) Velléius, que les Épi-

(8) Caïus Aurélius Cotta, Pontife. C'eſt un bel eſprit, qui, en qualité d'Académicien, prend à tâche d'embarraſſer les autres Interlocuteurs, & ſe joue de toute opinion, ſans donner à connoître la ſienne.

(9) Pour donner une idée des Féries Latines, je n'aurois qu'à tranſcrire ce qu'en a dit le dernier traducteur des Lettres à Atticus, ſur la huitième lettre du livre I. Mais à quoi bon le tranſcrire ici ? Car puis-je croire qu'il y ait en France quelqu'un de bon gout, qui n'ait pas cet Ouvrage de M. Mongault ?

(1) Caïus Velléius, tribun du Peuple l'an

curiens

curiens regardoient comme le premier homme de leur ſecte, qui fût alors dans Rome. Là ſe rencontroit en même temps (2) Balbus, qui étoit ſi bien verſé dans la doctrine des Stoïciens, qu'on l'égaloit aux Grecs de ce parti les plus habiles.

Du moment que Cotta m'aperçut : C'eſt fort à propos que vous paroiſſez, me dit-il. Je m'engageois avec Velléius dans une diſpute importante, à laquelle vous ne ſerez pas fâché d'aſſiſter, la matière étant de votre goût.

Je penſe comme vous, lui répondis-je, que la rencontre eſt heureuſe pour moi. Car je vous trouve ici trois

---

de Rome DCLXIII. C'eſt un homme déciſif, hardi, entêté de ſon Épicure, daignant à peine rapporter ce qu'ont dit les autres Philoſophes, & ne parlant d'eux qu'avec une brièveté, qui eſt un peu obſcure aujourd'hui.

(2) Quintus Lucilius Balbus, Stoïcien, qui eſt de bonne foi dans ſon parti, & qui s'attache, par une pieuſe crédulité, à toute ſorte de raiſons fortes ou foibles : perſuadé, à ce qu'il paroît, que lorſqu'on défend une cauſe qu'on croit la plus favorable à la religion, toutes les preuves n'en ſauroient être que bonnes & bien reçues.

chefs de ſectes : & ſi Piſon (3) faiſoit le quatrième, toutes les ſectes y ſeroient, au-moins toutes celles qui ſont renommées.

Piſon, reprit Cotta, n'eſt point ici à regretter, s'il eſt vrai, comme Antiochus le ſoutient dans un livre qu'il adreſſa dernièrement à Balbus, que les Stoïciens & les Péripatéticiens s'accordent pour les choſes, & ne diffèrent que dans les termes. Vous, Balbus, qui avez lu ce livre, qu'en jugez-vous ?

J'ai peine, dit-il, à comprendre qu'un homme auſſi éclairé que l'eſt Antiochus, n'ait pas obſervé qu'il y a une très-grande différence entre les Stoïciens, qui prétendent (4) que

(3) Piſon le Péripatéticien eſt celui dont parle Cicéron dans ſon livre *De claris Orat. cap.* 67. Peu importe de le faire connoître ici plus particulièrement, puiſqu'il n'eſt chargé d'aucun rôle dans ces Entretiens.

(4) Cette queſtion eſt traitée à fond dans les livres *de Finibus.* Il faut ſeulement obſerver ici, que ce mot, *commode*, renferme *l'utile* & *l'agréable.* Les Stoïciens ne reconnoiſſoient qu'un ſeul bien, *l'honnête* : mais

l'honnête & le commode diffèrent auſſi-bien de genre que de nom ; & les Péripatéticiens, qui confondent le commode & l'honnête, comme ſi l'un & l'autre étoient abſolument de même genre, & que toute la différence ne fût que du plus au moins. Cette diſpute, loin de porter ſur des termes ſeulement, attaque le fond des choſes. Mais gardons-la pour une autre fois, &, ſi vous le trouvez bon, reprenons celle que nous avions entamée.

C'eſt ma penſée, repartit Cotta. Mais pour mettre au fait ce nouveau-venu, dit-il en me regardant, il faut lui apprendre que l'entretien rouloit ſur la nature des Dieux : & qu'y trouvant, comme j'ai toujours fait, beaucoup d'obſcurité, je demandois à Velléius qu'il m'expliquât ce qu'en a dit Épicure. Ainſi, Velléius, donnez-vous la peine de répéter ce que vous aviez commencé à nous dire.

Je m'en ferai un plaiſir, lui répondit Velléius, quoique la perſonne qui

---

les Péripatéticiens en reconnoiſſoient trois ; *l'honnête*, *l'utile*, & *l'agréable*.

nous arrive ſoit une reſſource pour vous, & non pour moi. Car, ajouta-t-il en riant, vous avez tous deux appris du même Philon (5) à ne rien ſavoir.

Que nous ſachions quelque choſe ou non, repris-je, c'eſt à Cotta de le montrer. Mais détrompez-vous, ſi vous croyez que je vienne lui ſervir de ſecond. Regardez-moi comme un auditeur équitable, ſans préjugés, & que rien ne force à être pour un ſentiment plutôt que pour l'autre.

---

(5) Philon étoit Académicien; il enſeignoit la grande maxime de Socrate: *Tout ce que je ſais, c'eſt que je ne ſais rien.*

PREMIÈRE PARTIE,

Où, après avoir brièvement réfuté les autres opinions ſur la nature des Dieux, on établit celle d'Épicure.

VELLÉIUS ouvrit alors ſon diſcours avec cet air d'aſſurance, qui ſe voit dans les Philoſophes de ſon parti; ne craignant rien tant que de paroître douter; en un mot, comme s'il n'eût fait que de revenir à l'heure même de l'aſſemblée des Dieux, & des intermondes (6) d'Épicure.

Je ne vais pas, dit-il, vous faire entendre des contes frivoles. Vous dire qu'il y a un Dieu, qui eſt l'ouvrier & l'architecte du Monde, ſui-

(6) Épicure vouloit qu'il y eût des mondes innombrables, & il appeloit *intermondes* les eſpaces qu'il ſe figuroit entre un monde & un autre. C'eſt là qu'il faiſoit habiter ſes Dieux; *tanquam inter duos lucos, ſic inter duos mundos, propter metum ruinarum*, dit plaiſamment Cicéron, *de Divin.* II, 17.

vant le Timée (7) de Platon. Que nous devons reconnoître cette vieille Devinereſſe, qui a été imaginée par les Stoïciens, & qu'on peut appeler (8) Providence. Que le monde lui-même eſt Dieu, qu'il eſt animé, ſenſitif, rond, ignée, mobile. Penſées monſtrueuſes, qu'il faudroit pardonner, non à des Philoſophes, mais à des rêveurs.

De quels yeux, en effet, votre Platon a-t-il pu voir la ſtructure d'un ſi grand ouvrage, pour nous ſoutenir qu'un Dieu en ſoit l'auteur ? De quelles machines, de quels ouvriers ſon Dieu s'eſt-il ſervi pour élever ce ſuperbe édifice ? L'air, le feu, l'eau, la terre, comment ont-ils pu ſe rendre ſouples & dociles au gré de l'architecte ? D'où ſont venues ces (9) cinq formes,

(7) Dialogue où Platon introduit Timée de Locres, expoſant la doctrine de la ſecte Italique, qui étoit celle de Pythagore.

(8) Le mot de *Providence* eſt un de ceux qui manquoient à la langue Latine, avant que Cicéron l'eût mis en uſage. Il l'a formé ſur le Grec Πρόνοια, qui eſt auſſi dans le Texte.

(9) Ces cinq formes ſont apparemment la

dont toutes les autres ſont formées ; & qui, par leur mêlange bien proportionné font éclorre l'âme & les ſens ?

Platon dit là-deſſus mille choſes, bien plutôt imaginées à plaiſir, que découvertes par la raiſon. Ce que j'y trouve de plus merveilleux, c'eſt de nous donner le Monde pour éternel, après nous avoir dit qu'il a été produit, & preſque fait à la main. Croyez-vous quelque teinture de Phyſique à une perſonne capable de ſe perſuader que ce qui a une origine, peut durer toujours ? Quel eſt le compoſé, qui ſoit exempt d'altération ? Tout ce qui a commencé, ne doit-il pas finir ?

A l'égard de votre Providence, Balbus, ſi c'eſt la même choſe (1)

---

terre, l'eau, le feu, l'air, & une cinquième anonyme, qui forme l'âme. D'autres prétendent que ce ſont les cinq qualités, que Platon dans le Dialogue du Sophiſte attribue à l'Être : ſavoir, l'eſſence, l'identité, la diverſité, le repos, & le mouvement. Là-deſſus je renvoie aux doctes ſpéculations de Marſile Ficin, *Compend. in Timæum ; cap. 27.*

(1) On verra dans le ſecond livre de ces

que le Dieu de Platon, je vous fais les mêmes difficultés, & ſur les machines, & ſur les ouvriers, & ſur le deſſein, & ſur les moyens d'y réuſſir. Que ſi ce n'eſt pas la même choſe, dites-nous pourquoi elle a fait le Monde (2) périſſable, au-lieu que le Dieu de Platon l'a fait éternel ?

Mais ce qui s'adreſſe en même temps à vous & à Platon ; d'où vient que vos Architectes ſongèrent tout d'un coup à conſtruire l'Univers, eux qui juſques-là n'avoient fait que dormir pendant des ſiècles innombrables ? Car quoique le Monde ne fût pas encore, les ſiècles ne laiſſoient pas d'être.

Entretiens, que le ſyſtême de Platon, & celui des Stoïciens, étoient différens. Mais ce n'eſt pas encore ici le lieu de toucher cette difficulté.

(2) Voyez ci-après, liv. II, ch. 46, dans quel ſens les Stoïciens croyoient le monde périſſable. Quant à Platon, il ne diſoit point que le monde fût éternel de ſa nature : au contraire, il le croyoit produit, & corruptible ; mais il prétendoit que l'auteur du monde, par un effet de ſa bonté, l'empêcheroit de périr, & le conſerveroit toujours. Voyez le Timée, & Plutarque *de plac. Philoſ.* II, 4.

Je n'entends pas des ſiècles, que la diſtinction des jours & des nuits faſſe compter par un certain nombre d'années. J'avoue que ſans le mouvement (3) du Monde, cette diſtinction n'a pu ſe faire. Mais ce que je veux dire, c'eſt qu'il y a eu depuis un temps infini une ſorte d'éternité, qui n'étoit pas meſurée par des portions de temps, & dont il n'eſt pas poſſible de comprendre quelle a été la durée, puiſqu'on ne peut même s'imaginer qu'il y ait eu quelque temps, lorſque le temps n'étoit pas encore. Quoi qu'il en ſoit, je vous demande, Balbus, pourquoi votre Providence a conſumé dans l'oiſiveté cette immenſe étendue de ſiècles ? Le travail lui faiſoit-il peur ? Un Dieu ne ſent point la peine du travail : & auſſi ne devoit-il pas y en avoir pour lui, puiſque le ciel, le feu, la terre, la mer, tout lui obéiſſoit.

Quel motif, d'ailleurs, le portoit à décorer & à illuminer l'Univers,

(3) C'eſt-à-dire, ſans le mouvement des globes, qui en tournant nous donnent tantôt le jour, tantôt la nuit.

comme ſeroit (4) un Édile ? Seroit-ce pour ſe donner un plus beau logement ? Il avoit donc paſſé une éternité dans les ténèbres, comme dans une ſombre cabane. Seroit-ce pour ſe réjouïr à voir les différens objets, qui ſont la beauté du ciel & de la terre ? Quel plaiſir un Dieu peut-il trouver à cela ? S'il y en trouvoit, il n'auroit pu s'en paſſer ſi long-temps ?

C'eſt pour les hommes, dites-vous, qu'il a formé l'Univers. Et pour quels hommes ? Pour les ſages ? Tout ce grand travail regardoit donc peu de gens. Pour les fous ? Rien n'obligeoit un Dieu à s'intéreſſer pour (5) des méchans. Et de plus, quand il auroit

(4) Dans les décorations ordonnées par les Édiles, la coutume étoit que le ſpectacle fût embelli de ſtatues, de figures, *ſignis*, diſpoſées avec art. A cela reſſemblent les Conſtellations, qui repréſentent des hommes, des animaux, &c. L'alluſion porte ſur le mot *ſignis*.

(5) Par oppoſition à la ſageſſe, *fous* & *méchans*, ſont mots ſynonimes en langage Philoſophique. Faire mal, c'eſt aller contre la raiſon : & aller contre la raiſon, c'eſt ſuivre la folie.

penſé à eux, que leur en revient-il, puiſque leur vie eſt le comble de la misère ? Car quel plus grande misère, que la folie ? Quand même les ſages, par les biens dont ils ont l'art de profiter, adouciroient les maux qui attaquent ſans ceſſe la tranquilité de leurs jours ; en ſeroit-il moins vrai que les fous ne ſavent, ni éviter les maux qui les menacent, ni en ſupporter de préſens ?

Ceux qui ont prétendu que le Monde avoit une âme, & qu'il étoit intelligent, n'ont point compris dans quelle forme l'âme peut ſubſiſter. Mais avant que de m'expliquer là-deſſus, il me ſuffira ici de remarquer combien peu (6) d'eſprit il faut avoir pour dire que le Monde eſt animé, immortel, ſouverainement heureux, & qu'en même temps il eſt rond.

(6) A ces expreſſions impertinentes, il eſt aiſé d'obſerver l'art de Cicéron, qui fait parler un Épicurien comme parlent encore ceux de ſon eſpèce. Beaucoup de hauteur dans les manières, nulle profondeur, nulle ſuite dans les raiſonnemens, termes vagues, phraſes entortillées.

Pourquoi rond ? Parce que la figure ronde, ſuivant Platon, eſt la plus belle de toutes. Mais je trouve, moi, plus de beauté dans le cylindre, dans le quarré, dans le cône, dans la pyramide.

Et ce Dieu rond, à quoi l'occupez-vous ? à ſe mouvoir d'une ſi grande vîteſſe, que l'imagination même ne ſauroit y atteindre. Or je ne vois pas, qu'étant agité de la ſorte, il puiſſe être heureux, & avoir l'eſprit tranquile. Qui nous feroit ici tourner ſans relâche, ne fît-on même tourner que la moindre partie de notre corps, nous ſerions mal à notre aiſe. Pourquoi un Dieu s'en trouveroit-il mieux que nous ?

De plus, ſi la terre eſt une portion du Monde, c'eſt par conſéquent une portion de Dieu. Or il y a de vaſtes régions, qui ne ſont ni habitées, ni cultivées : les unes, parce qu'étant trop près du Soleil, on y meurt de chaud ; les autres, parce que l'éloignement de cet aſtre les glace. Si donc le Monde eſt Dieu, il faut, puiſque ces régions ſont partie du

Monde, convenir que Dieu brûle d'un côté, tandis qu'il eſt gelé de l'autre.

Voilà, Balbus, les ſentimens de votre ſecte. Rapportons ceux des autres Philoſophes, en commençant par le plus ancien.

Thalès de Milet, le premier qui ait examiné ces queſtions, a dit (7) que l'Eau eſt le principe de toutes choſes; & que Dieu eſt cette intelligence, par qui tout (8) eſt formé de l'Eau. Pourquoi joindre l'un à l'autre, ſuppoſé que les Dieux puiſſent être ſans intelligence, ou qu'une intelligence puiſſe ſubſiſter elle-même ſans corps?

---

(7) Les éclairciſſemens qu'il faudroit ici pour expliquer l'opinion de Thalès, & celles de pluſieurs autres, ſe trouveront à la fin de ce volume, ſous le titre de *Remarques ſur la Théologie des Philoſophes Grecs.*

(8) Il y a dans le Texte, *Deus autem, eam mentem, quæ ex aqua cuncta fingeret.* Sur quoi Gaſſendi, *Phyſ. ſect. 1. lib. 4. cap. 2.* fait cette remarque: *Cùm dicit* FINGERET, *non* FINXERIT, *planum facit placuiſſe illi eamdem adhuc cauſam penetrare in omnia, omniaque adhuc efficere.*

Anaximandre croit que les Dieux reçoivent l'être, qu'ils naiſſent & meurent de loin à loin, & que ce ſont des mondes innombrables. Mais peut-on admettre un Dieu, qui ne ſoit pas éternel ?

Anaximène prétend que l'air eſt Dieu, qu'il eſt produit, qu'il eſt immenſe & infini, qu'il eſt toujours en mouvement. Mais l'Air n'ayant point de forme, comment pouroit-il être Dieu, puiſque Dieu en doit avoir une, & même une très-belle ? Outre cela, dire qu'il a été produit, n'eſt-ce pas dire qu'il eſt périſſable ?

Anaxagore, élève d'Anaximène, fut l'auteur de cette opinion ; que le ſyſtême & l'arrangement de l'Univers ſe doivent à la puiſſance & à la ſageſſe d'un Eſprit infini. C'étoit ne pas comprendre que l'Infini ne peut avoir de mouvement joint au ſentiment : ou que s'il avoit du ſentiment, toutes les parties de la nature en ſeroient frappées, & auroient le même ſentiment toutes à la fois. D'ailleurs, ſi l'on a prétendu que cet Eſprit fût une ſorte d'animal, il lui faut donc un

principe intérieur, qui fonde ſa dénomination d'animal. Et qu'y a-t-il de plus intérieur, que l'eſprit ? Il reſte donc à le revêtir d'un corps. Et c'eſt ce que ce Philoſophe ne vouloit point. Or il me paroît que notre intelligence ne va pas juſqu'à pouvoir ſe former quelque notion d'un ſimple & pur eſprit, auquel vous ne joignez rien qui le rende (9) capable de ſentiment.

Alcméon de Crotone reconnoît une Ame divine, & de plus il érige en Dieux le Soleil, la Lune, & les autres Aſtres. C'eſt nous donner pour immortels, des êtres mortels.

Pythagore croit que Dieu eſt une Ame répandue dans tous les êtres de la nature, & dont les âmes humaines ſont tirées. Si cela étoit, Dieu ſeroit déchiré & mis en pièces, quand ces âmes s'en détachent. Il ſouffriroit, & un Dieu n'eſt point capable de ſouffrir : il ſouffriroit, dis-je, dans une partie de lui-même, quand elles ſouf-

(9) Au-lieu de *quæ ſentire poſſit*, je lis *quâ ſentire poſſit*, qui eſt la leçon de ſaint Auguſtin, *Epiſt. 118, n. 25.*

frent, comme il leur arrive à la plupart. Pourquoi, d'ailleurs, l'eſprit de l'homme ignoreroit-il quelque choſe, s'il étoit Dieu ? Enfin, ſi ce Dieu n'étoit abſolument qu'une âme, de quelle manière (1) s'uniroit-il au Monde ?

(1) Je n'aurois pu ſans une périphraſe faire ſentir clairement les différentes idées, qui ſont renfermées ici dans ces deux mots, *aut infixus, aut infuſus.* Car je ne crois pas que ce ſoit une plaiſanterie de Velléius, & un jeu de mots, comme le veut le P. Leſcalopier. Je crois au contraire, qu'il s'agit là d'examiner comment une âme univerſelle pouroit être unie au monde : ſi c'eſt par voie d'application, *aut infixus*, ou par voie de pénétration, *aut infuſus.* Platon, qui adopte le ſentiment de Pythagore, propoſe auſſi ces deux manières d'union, & ſubdiviſe l'application en médiate & immédiate. Comment, par exemple, le Soleil eſt-il animé par cette âme générale ? Pour cela, dit-il, ou cette ame pénètre le Soleil : ou s'étant revêtue d'un corps ignée ou aérien, par le moyen de ce corps elle agit ſur celui du Soleil : ou enfin, ſans avoir de corps, elle ne laiſſe pas d'avoir en ſoi une force éminente, qui meut à ſon gré le Soleil. Ce que Platon dit à l'égard du Soleil, il le dit à l'égard de tout le reſte.

Xénophane

Xénophane dit que Dieu eſt un Tout infini, & il y ajoûte une Intelligence. Quant à cette Intelligence, c'eſt une erreur qui lui eſt commune avec d'autres : mais il eſt plus blâmable encore, de prétendre que l'Infini ſoit capable de ſentiment, & que rien ne puiſſe y être joint.

Parménide s'eſt figuré je ne ſais quoi de ſemblable à une couronne ; un cercle tout lumineux, & non interrompu, qui environne le ciel. Voilà ce qu'il appelle Dieu. Où prend-il dans le cercle la figure divine, & quelle apparence qu'il y ait du ſentiment ? Autres viſions : il diviniſe la Guerre, la Diſcorde, la Cupidité, mille choſes ſemblables, qui, bien loin d'être immortelles, ſont détruites par la maladie, par le ſommeil, par l'oubli, par le temps ſeul. Je n'ajoûte pas qu'il fait auſſi le même honneur aux Aſtres, pour ne point répéter ce que j'ai dit ſur cette opinion, il n'y a qu'un moment.

Voyez le livre X des Lois, au bas de la page 898, édition d'Henri Etienne.

Empédocle, auteur peu exact ſur bien d'autres matières, ſe trompe lourdement ſur ce qui regarde les Dieux. Car les quatre élémens, dont il veut (2) que tout ſoit compoſé, & qui ne ſont viſiblement que des mixtes inſenſibles & périſſables, il les croit divins.

Protagore ne paroît avoir nulle idée des Dieux, puiſqu'il déclare ouvertement qu'il ne ſait pas trop bien s'il y en a, ou s'il n'y en a pas, ni ce que c'eſt.

Démocrite, quel égarement ! donne la qualité de Dieux, & aux images des objets qui nous frappent ; & à la nature qui fournit, qui envoie ces images ; & aux idées, dont elles nous rempliſſent l'eſprit. Qu'après cela il aſſure que rien n'eſt éternel, parce que rien ne demeure toujours dans un

(2) Velléius ne trouve pas qu'Empédocle parle juſte, quand il dit que tout eſt compoſé des quatre élémens : parce que n'y ayant de corps ſimple que les atômes, ſelon Épicure, les élémens ne ſont par conſéquent que des mixtes diviſibles, & ne doivent pas être regardés comme des principes.

même état : n'eſt-ce pas renverſer d'un ſeul coup l'exiſtence des Dieux, & toutes les opinions qui l'établiſſent ?

L'Air eſt (3) le Dieu que Diogène d'Apollonie reconnoît. Et quel ſentiment l'Air peut-il avoir ? Quel forme convenable à un Dieu ?

Pour expoſer toutes les variations de Platon, il faudroit un long diſcours. Dans le Timée, il dit que le père de ce monde ne ſauroit être nommé : & dans les livres des Lois, qu'il ne faut

---

(3) On ne voit pas ſuivant ces paroles, en quoi l'opinion de ce Diogène n'étoit pas la même que celle d'Anaximène. Saint Auguſtin *de Civ. Dei*, VIII, 2, nous fait ſentir que Diogène admettoit de l'intelligence dans l'air, au-lieu qu'Anaximène croyoit l'air inanimé, antérieurement aux êtres qui s'en formoient. Si cela eſt vrai, ce Philoſophe ſe régla ſur les circonſtances où il ſe trouvoit. Diſciple d'Anaximène, & concurrent d'Anaxagore, peut-être voulut-il ſe diſtinguer un peu de l'un & de l'autre. Pour cela il conſerva du premier le dogme de l'air ; il apprit du ſecond à parler expreſſément d'une intelligence ; & mêlant quelque choſe de ces deux opinions, il ſe fit un langage qui étoit à lui.

pas être curieux de ſavoir ce que c'eſt proprement que Dieu. Quand il prétend que Dieu eſt incorporel, c'eſt nous parler d'un être incompréhenſible, & qui ne pouroit avoir ni ſentiment, ni ſageſſe, ni plaiſir ; attributs eſſenciels aux Dieux. Il dit auſſi, & dans le Timée, & dans les Lois, que le Monde, le Ciel, les Aſtres, la Terre, les Ames, les Divinités que nous enſeigne la religion de nos pères, il dit que tout cela eſt Dieu. Ces opinions, priſes en particulier, ſont évidemment fauſſes ; & priſes toutes enſemble, ſe contrediſent prodigieuſement.

Xénophon en moins de paroles débite à peu près les mêmes erreurs. Car dans le volume où il a recœuilli les diſcours mémorables de Socrate, il lui fait dire qu'on ne doit point chercher de quelle figure eſt Dieu ; que le Soleil eſt Dieu ; que l'Ame l'eſt pareillement ; qu'il n'y en a qu'un ſeul ; qu'il y en a pluſieurs. C'eſt à peu près ce que je viens de reprocher à Platon.

Antiſthène, dans ſon Traité de Phyſique, dit qu'il y a pluſieurs Dieux

révérés parmi les nations, mais qu'il n'y en a qu'un (4) naturel : & par-là il renverſe abſolument les idées que nous devons avoir des Dieux.

Speuſippe ne travaille pas moins à les détruire, lorſque marchant ſur les traces de Platon ſon oncle, il ſoutient que c'eſt une certaine Force vitale, qui gouverne tout.

Ariſtote, dans ſon troiſième Livre *de la Philoſophie*, ne s'explique pas toujours d'une manière uniforme ſur ce ſujet, en cela diſciple fidèle de Platon. Tantôt il veut que toute la Divinité réſide dans (5) l'Intelligence. Tantôt, que le Monde ſoit Dieu. Après il en reconnoît quelque autre, qui eſt au-deſſus du Monde, dit-il, & qui a ſoin d'en régler, & d'en conſerver le mouvement par une ef-

(4) Je laiſſe dans cette expreſſion, *un Dieu naturel*, toute l'obſcurité du Texte. Lactance, *Inſt. Div.* I, 5, l'explique dans un ſens orthodoxe. *Antiſthenes* (dicebat) *multos quidem eſſe populares Deos, unum tamen naturalem, id eſt, ſummæ totius artificem.*

(5) Dans le principe intelligent, par lequel penſent tous les êtres penſans.

pèce de révolution. Ailleurs il enſeigne que Dieu n'eſt autre choſe que ce feu qui brille dans le Ciel : comme ſi le Ciel étoit autre choſe lui-même, qu'une partie de ce Monde qu'il nous donnoit tout à l'heure pour un Dieu ? Penſe-t-il que le Ciel pût tourner avec tant de précipitation, ſans perdre le ſentiment ? Et où loger tant d'autres Dieux, ſuppoſé que le Ciel en ſoit un ? Quand il dit enfin, que Dieu n'a point de corps, il en fait un être (6) irraiſonnable, & même inſenſible. Comment le Monde peut-il ſe mouvoir, s'il n'a point de corps ? Et comment peut-il être tranquile & heureux, s'il eſt toujours en mouvement ?

Xénocrate, qui avoit eu le même maître qu'Ariſtote, ne raiſonne pas mieux que lui ſur cette matière. Car dans ce qu'il a écrit des Dieux, il ne dit point de quelle figure ils ſont, mais ſeulement qu'il y en a huit. Les Planètes en ſont cinq : les Étoiles

(9) Parce que, ſuivant Velléius, la raiſon ne ſauroit être que dans un corps, & même, que dans un corps de figure humaine.

fixes n'en font qu'un toutes enſemble, comme autant de membres épars : le Soleil fait le ſeptième, & la Lune enfin le huitième. Par quel endroit ces Dieux-là peuvent être heureux, c'eſt ce qu'on ne voit pas.

Héraclide du Pont, élevé à la même école de Platon, a rempli ſes livres de contes puériles. Tantôt il dit que Dieu, c'eſt le Monde. Tantôt, que c'eſt (7) l'Intelligence. Il attribue auſſi la Divinité aux Planètes. Il prive Dieu de ſentiment, & veut que ſa figure (8) ſoit changeante. Enfin, il dit, & tout cela dans le même ouvrage, que la Terre & le Ciel ſont des Dieux.

Téophraſte là-deſſus eſt d'une inconſtance, qui n'eſt pas ſupportable. Dans un endroit il attribue la ſuprême

(7) Voyez ci-devant page 69, rem. 5.

(8) Pourquoi Héraclide dit-il que la figure divine eſt *changeante ?* Parce que la figure divine, ſelon lui, n'eſt autre choſe que la forme extérieure de l'Univers, qui ne fait à tout moment que varier par une continuelle viciſſitude, ſoit de corruptions, ſoit de générations.

Divinité à l'Intelligence ; dans un autre, au Ciel en général ; & après cela aux Aſtres en particulier.

Son diſciple Straton, qui eſt appelé *le Phyſicien*, ne mérite pas qu'on l'écoute, quand il dit qu'il n'y a point d'autre Dieu que la Nature ; que c'eſt le principe de toutes les productions, & de toutes les mutations ; qu'au reſte elle n'a point (9) de ſentiment, point de forme.

Zénon (car il eſt temps, Balbus, que j'en vienne à vos Stoïciens) nous fait de la Loi naturelle un Dieu, & lui donne le pouvoir de nous commander ce qui eſt juſte, & de nous défendre ce qui eſt injuſte : or nous ne ſaurions, ni concevoir qu'elle ſoit quelque choſe d'animé, ni admettre

(9) *Point de ſentiment*, c'eſt-à-dire, *point d'intelligence, point d'âme*, ſuivant ce paſſage rapporté dans la Cité de Dieu, VI, 10 : *Ego feram aut Platonem, aut Peripateticum Stratonem, quorum alter fecit Deum ſine corpore, alter* SINE ANIMO ? C'eſt Sénèque qui parle. J'aurai d'autres conſéquences à tirer de ce même paſſage à la fin de mes *Remarques ſur la Théologie des Philoſophes Grecs*.

un

un Dieu qui ne le ſoit pas. Il veut ailleurs que Dieu ſoit l'Éther ; comme (1) ſi l'on pouvoit faire un Dieu d'un être inſenſible, ſourd à nos prières, à nos ſouhaits, à nos vœux ? Il dit encore ailleurs qu'une certaine (2) Raiſon, qui eſt répandue dans tous les êtres de la nature, a tous les caractères de la Divinité. Il dit la même choſe des Aſtres, des Années, des Mois, des Saiſons. Et quand il explique la *Théogonie* (3) d'Héſiode, il ſappe toutes les notions établies touchant les Dieux : car il ne reçoit pour

(1) Si Velléius objecte que l'Éther n'écoute pas nos prières, on voit aſſez que c'eſt un argument *ad hominem* : & que par conſéquent le P. Leſcalopier, page 59, col. 2, n'eſt pas fondé à tourner là-deſſus Velléius en ridicule ; ſous prétexte qu'on peut rétorquer la même objection contre les Dieux d'Épicure.

(2) La Raiſon, l'Intelligence, la Sageſſe, la Vérité, la Loi qui ordonne le bien, & défend le mal, c'étoient parmi les Stoïciens autant de mots ſynonymes, pour ſignifier le principe intellectuel qui anime les êtres penſans.

(3) Poème ſur la naiſſance des Dieux.

tels, ni Jupiter, ni Junon, ni Veſta, ni quelque autre que ce ſoit, qui ait ſon nom propre : mais il prétend que ce ſont de purs noms, qui, ſous prétexte de quelque alluſion, furent donnés à des êtres inanimés & muets.

Ariſton ſon diſciple ne s'égare pas moins que lui, en ſoutenant que la figure divine eſt incompréhenſible ; que les Dieux n'ont point de ſentiment ; & que même on peut douter ſi Dieu eſt, ou n'eſt pas un être animé.

Cléanthe, autre élève de Zénon, avance d'abord, que c'eſt le Monde même qui eſt Dieu : enſuite, que c'eſt l'Intelligence & l'Ame de toute la nature : & ailleurs, que le Dieu le plus certain que nous ayons, c'eſt le feu céleſte, l'Éther, qui eſt le dernier & le plus élevé de tous les êtres, qui s'étend de tous côtés, qui fait l'extrémité de tout, qui ceint & qui embraſſe tout. Dans ſes livres *contre la volupté*, où il parle comme un homme en délire, il peint de fantaiſie la figure des Dieux ; & après nous avoir dit qu'il n'en reconnoît point d'autres que les Aſtres, il ajoûte que la Raiſon eſt à ſon

gré ce qu'il y a de plus divin. C'eſt anéantir un Dieu tel que nous concevons qu'il doit être, conformément aux idées que nous en avons, & qui ſont, pour ainſi dire, ſes veſtiges imprimés dans notre eſprit.

Perſée, autre diſciple encore de Zénon, dit que ceux à qui l'on a donné le titre de Dieux, ſont des hommes qui ont inventé les Arts; & que ce titre s'eſt accordé pareillement aux choſes qui nous ſont utiles & ſalutaires. Ainſi, non content de croire qu'elles ont été inventées par des Dieux, il veut qu'elles ſoient divines elles-mêmes. Peut-on ravaler la Divinité juſqu'à en faire part, ou à des choſes de ſi bas prix, ou à des hommes morts, qui pour tout culte ne méritent que des funérailles?

Chryſippe, qui a le plus raffiné ſur les ſonges des Stoïciens, aſſemble une troupe de Dieux inconnus; & ſi fort inconnus, que notre imagination ne peut s'en former une idée préciſe, quoiqu'il n'y ait rien qu'elle ne paroiſſe capable d'embraſſer. Il dit que la Divinité conſiſte dans la Raiſon, dans

l'Intelligence, dans l'Ame de toute la nature : que Dieu, c'eſt le Monde lui-même, & cette âme dont il eſt pénétré : que c'eſt la partie ſupérieure de l'Ame, l'Intelligence & la Raiſon : que c'eſt le principe qui agit en tout, & qui conſerve tout : que c'eſt (4) ce phantôme de Deſtin, par qui l'avenir eſt immuable : que c'eſt le Feu, & cet Éther, dont j'ai déja parlé : que ce ſont auſſi (5) les élémens dont il eſt

(4) Il y a dans le Texte, *fatalem umbram*, qu'un Critique, cité dans le Cicéron de M. le Dauphin, voudroit changer en *fatalem vim*, faute d'avoir pris garde que ceci eſt dans la bouche d'un Épicurien, qui affecte de parler du Deſtin avec dériſion.

(5) J'ai conſervé la leçon vulgaire, *manarent*, & voici ma penſée. Il eſt certain que Chryſippe, auſſi-bien que les autres Stoïciens, regardoit l'Éther comme le ſeul principe animé de lui-même, qui, lorſqu'il auroit un jour abſorbé les trois autres élémens, les feroit renaître, s'il faut ainſi dire, pour former un monde nouveau. Voyez liv. II, ch. 46. Ainſi l'eau, la terre, & l'air ne lui paroiſſoient que comme des écoulemens de l'Éther, ſource univerſelle, principe de tout. Par ces paroles, *Tum ea quæ naturâ fluerent, atque manarent, ut & aquam, & terram, &*

la ſource, & qui en découlent naturellement, l'Eau, la Terre, l'Air : que c'eſt le Soleil, la Lune, les autres Aſtres, tout l'Univers : que ce ſont les hommes, qui jouïſſent de l'immortalité. Il ſoutient, de plus, que ce que nous appelons Jupiter, c'eſt l'éther; Neptune, la mer ; Cérès, la terre ; & ainſi des autres Dieux. Il dit que Jupiter eſt auſſi cette loi éternelle, invariable, qui eſt notre guide, & la règle de nos devoirs : loi qu'il appele néceſſité fatale, éternelle, vérité des choſes futures. Rien de tout cela n'eſt tel, qu'on le puiſſe regarder comme divin. Je ne fais pourtant rien dire à Chryſippe, qui ne ſoit dans le premier livre qu'il a écrit ſur la nature des Dieux. Et à voir comment il veut dans le ſecond, accommoder les fables

---

aëra, il n'attache donc pas une idée de liquidité à la terre, ce qui ſeroit ridicule : mais il veut ſeulement dire que ces trois élémens viennent de l'Éther, comme de leur ſource. Au reſte, quand il leur attribue l'eſſence de la Divinité, ni en cela, ni en tout ce que Velléius lui fait avancer, il ne fait que ſoutenir l'opinion des Stoïciens, telle qu'on la verra dans le ſecond livre de ces Entretiens.

d'Orphée, de Muſée, d'Héſiode, & d'Homère, avec tout ce qu'il a établi dans le premier ; on diroit que le pur Stoïciſme régnoit parmi les plus anciens Poètes, à qui jamais ces explications ne ſont venues dans l'eſprit.

C'eſt ainſi que Diogène (6) de Babylone, dans ſon livre intitulé *Minerve*, prétend expliquer phyſiquement, & d'une manière qui ne reſſente point la fable, l'enfantement de Jupiter, & la naiſſance de cette Déeſſe.

Telles ſont donc les opinions des Philoſophes, ou, pour mieux dire, leurs rêveries. Car valent-elles mieux de beaucoup que les fables des Poètes, qui, dans un langage d'autant plus dangereux qu'il eſt plein de grâces, nous ont repréſenté les Dieux enflammés de courroux, & paſſionnés juſqu'à la fureur ; ont dépeint leurs guerres, leurs démêlés, leurs combats, leurs bleſſures ;

(6) Ce Diogène fut diſciple de Chryſippe, & il enſeigna la Dialectique à Carnéade, avec lequel il fut député à Rome l'an 424 de l'Ere philoſophique. Ainſi nous voilà à la fin de cette Ere, qui, comme j'ai dit ailleurs, ſe termine à la mort de Carnéade.

ont raconté leurs haines, leurs diſſenſions, leur naiſſance, leur mort, leurs chagrins, leurs plaintes, leurs voluptés de toute eſpèce, leurs adultères, leurs (7) chaînes, leurs commerces impudiques avec le genre humain, d'où ſortent des mortels engendrés par un immortel ?

Aux erreurs des Poètes ajoûtons (8) les folies des Mages & celles des Égyptiens, avec les préjugés vulgaires, qui ne ſont que varier, parce que l'ignorance de la vérité rend le peuple incapable de fermeté dans ſa croyance.

Peut-on ſe défendre après cela de révérer Épicure, juſqu'à le compter lui-même pour une Divinité, lorſqu'on voit que parmi tant d'opinions ſi peu raiſonnables, il a penſé juſte ſur ce qui concerne les Dieux ? Car il eſt le ſeul,

(7) On voit dans l'Iliade, liv. V, que Mars fut enchaîné par les Aloïdes : & dans l'Odyſſée, liv. VIII, qu'il le fut par Vulcain.

(8) Voyez quelque détail ſur la religion des Perſes dans le premier livre d'Hérodote ; & ſur celle des Égyptiens dans le ſecond. Quand finirois-je, s'il falloit citer les Modernes qui en ont parlé ?

qui ait fondé leur exiſtence ſur ce que la nature elle-même grave leur idée dans tous les eſprits.

Sans avoir l'idée d'une choſe, c'eſt-à-dire, ſans en avoir une repréſentation mentale, vous ne ſauriez la concevoir, ni en parler. Or quel peuple, quelle ſorte d'hommes n'a pas, indépendamment de toute étude, une idée, une *prénotion* des Dieux ? Épicure, dans ſon divin livre *De la Règle & du Jugement*, fait ſentir la force & l'utilité de ce principe, qui eſt le fondement ſur lequel on établit tout ce qui regarde cette queſtion.

En effet, puiſque ce n'eſt point une opinion qui vienne de l'éducation, ou de la coutume, ou de quelque loi humaine ; mais une croyance ferme, & unanime parmi tous les hommes, ſans un ſeul d'excepté ; c'eſt donc par des notions empreintes dans nos âmes, ou plutôt innées, que nous comprenons qu'il y a des Dieux. Or tout jugement de la nature, quand il eſt univerſel, eſt néceſſairement vrai. Il faut donc reconnoître, qu'il y a des Dieux. Et puiſque ſavans & ignorans s'accor-

dent preſque tous là-deſſus, il faut donc reconnoître auſſi, que les hommes ont naturellement une idée des Dieux, ou, comme j'ai dit, une *prénotion*. Je fais ce mot à l'exemple (9) d'Épicure, puiſqu'auſſi-bien ne ſauroit-on exprimer de nouvelles choſes, que par des termes nouveaux.

Sur ce même principe nous jugeons que les Dieux ſont immortels, & ſouverainement heureux. Car la même impreſſion de la nature, qui nous repréſente les Dieux, nous perſuade auſſi de leur immortalité, & de leur félicité. Ainſi nous devons tenir pour vrai cette maxime d'Épicure : *Qu'un être heureux & immortel n'a point de peine, & n'en fait à perſonne ; que par conſéquent il n'eſt capable, ni de colère, ni d'affection, parce que ces ſortes de ſentimens ne viennent que de foibleſſe.*

(9) Le mot grec d'Épicure ſe voit dans le Texte : mais à quel propos inſérer du grec dans une traduction françoiſe ? Ceux qui ne l'entendent pas, n'aiment point à être arrêtés par un mot inconnu ; & ceux qui l'entendent, ſe croiroient dégradés, s'ils liſoient une traduction.

On ſe paſſeroit d'en ſavoir davantage, ſi l'on ne vouloit que révérer pieuſement les Dieux, & ſe garantir de la ſuperſtition. Car d'un côté les Dieux étant immortels, & parfaitement heureux, les hommes dès-lors ſe croiroient obligés à les honorer, parce que la vénération eſt due à des êtres, qui ſont d'un ordre ſupérieur. Et d'autre côté, les Dieux n'étant capables ni de colère, ni d'affection, les hommes dès-lors comprendroient qu'ils n'ont rien à craindre de leur part. Mais pour démêler encore mieux la vérité de cette opinion, notre curioſité s'étend juſqu'à vouloir auſſi ſavoir de quelle forme ſont les Dieux, comment ils vivent, & de quoi s'occupe leur eſprit.

A l'égard de leur forme, nous ſommes naturellement portés à croire que c'eſt la forme humaine : & pour ne pas ramener tout aux notions primitives, j'ajoûte que la raiſon l'enſeigne pareillement. Nous le ſavons, dis-je, par les lumières de la nature : car n'eſt-ce pas ſous cette image que toutes les nations ſe repréſentent les Dieux, &

qu'ils s'offrent toujours à nos eſprits, ſoit que nous dormions, ou que nous ſoyons éveillés ? Nous le ſavons auſſi par les lumières de la raiſon : car puiſque la félicité & l'immortalité concourent à les rendre des êtres parfaits, ne leur convient-il pas d'avoir la forme la plus belle de toutes ? Or quelle plus belle forme que celle de l'homme, pour l'aſſortiment des membres, pour la proportion des traits, pour la taille, pour l'air ? Je m'en rapporte là-deſſus, non à notre ami Cotta, qui avance le pour & le contre ; mais à vous, Balbus, qui ſavez que vos Stoïciens, quand ils prétendent montrer que notre corps eſt l'ouvrage d'un Dieu, obſervent avec quel art tout y eſt placé, autant pour la beauté que pour l'uſage. Certainement, de tous les êtres animés, l'homme eſt le mieux fait. Puiſque les Dieux ſont du nombre, faiſons-les donc reſſembler à l'homme. La ſuprême félicité, d'ailleurs, eſt leur partage. Or la félicité ne ſauroit être ſans la vertu, ni la vertu ſans la raiſon, ni la raiſon hors de la forme humaine. Donc les Dieux ont une forme humaine.

Je ne dis pas cependant, qu'ils aient un corps, ni du ſang : mais je dis qu'ils ont (1) comme un corps, & comme du ſang. Diſtinction un peu ſubtile, qu'Épicure n'a pas miſe à la portée du commun. Je devrois ici la développer, ſi je ne comptois ſur votre pénétration.

Épicure donc, pour qui les choſes les plus cachées étoient auſſi claires, que s'il les eût touchées au doigt, enſeigne que les Dieux ne ſont pas viſibles, mais intelligibles : que ce ne ſont pas des corps d'une certaine ſolidité, ni qu'on puiſſe (2) compter un à

(1) La réponſe de Cotta, qui ſe verra ci-après, eſt tout le Commentaire qu'il faut ici ſur le galimatias des Épicuriens.

(2) Je vais deviner plutôt que traduire. Car le ſens grammatical eſt difficile à prendre ici ; & pour ce qui eſt du ſens phyſique, on verra dans la ſuite, que Cicéron lui-même avoue qu'il ne l'entendoit pas. Il y a, de plus, beaucoup de variétés dans le Texte, ſur leſquelles on peut conſulter l'édition faite pour M. le Dauphin.

Saint Jérôme, *Præf. lib. XII, in Eſ.* fait dire à Cicéron qu'il a traduit le Timée de Platon ſans l'entendre. *Timæum de mundi harmonia, aſtrorumque curſu, & numeris diſ-*

un, comme des corps véritablement ſolides ; mais que nous les concevons par des images reſſemblantes & paſſagères : que comme il y a des atômes à l'infini pour produire de ces images, elles ſont inépuiſables, & viennent en foule ſe préſenter à nos eſprits, où elles forment l'idée d'une félicité parfaite, & nous font comprendre, quand nous y ſommes bien attentifs, ce que c'eſt que des êtres heureux & immortels.

Outre cela, il eſt très-important de bien connoître la nature de l'Infini. Elle veut que toutes choſes ſoient tellement proportionnées, qu'il y en ait d'une eſpèce autant que d'une autre, & qu'il s'en faſſe, comme dit Épicure, un partage égal. D'où il s'enſuit, que s'il y a une ſi grande quantité d'êtres

---

putantem ipſe, qui interpretatus eſt, Tullius ſe non intelligere confitetur. C'eſt dommage qu'un aveu ſi humble ne ſe trouve plus dans ce qui nous reſte de Cicéron. Il ne s'y trouve pas du-moins en termes formels. Les Traducteurs, à l'abri d'une autorité ſi reſpectable, n'auroient pas rougi de confeſſer en certaines occaſions, que ce qui eſt obſcur pour tout le monde, l'eſt auſſi pour eux.

mortels, il n'y en a pas moins d'immortels ; & que s'il y a une infinité (3)

(3) Voici, à ce que je crois, la penſée d'Épicure. Puiſqu'il y a une infinité de cauſes qui altèrent & qui détruiſent les corps, c'eſt, dit-il, une néceſſité qu'il y en ait pareillement une infinité d'autres qui les conſervent. Il ſe fonde ſur ce que l'eſſence de l'Infini demande que cela ſoit ainſi. Et delà il conclut : » Puiſqu'il y a donc une grande quantité » d'êtres mortels, & qui ſont détruits, parce » qu'il y a des cauſes d'où procède leur deſ- » truction : il doit pareillement y en avoir » d'immortels, & qui ne ſeront point dé- » truits, parce qu'il doit y avoir des cauſes » qui aient la vertu de conſerver. «

Je ne ſais, au reſte, ce qu'Épicure vouloit dire par ces cauſes *deſtructives* & *conſervatives*, à moins que ce ne ſoient les diverſes combinaiſons de ſes atômes.

Gaſſendi, page 1280 de ſa première édition, a expliqué autrement ces paroles : *Ea, quæ conſervent, infinita, &c.* Il en concluroit volontiers qu'Épicure renfermoit dans l'idée qu'on a des Dieux, l'idée de leur Providence. *Notabilis eſt vox illa*, conſervent : *ſiquidem poteſt ex illa argui, ſpectare quoque ad notionem, ſeu anticipationem Dei, tum rerum providentiam, tum potentiam, ſeu vim agendi.* Ce ſavant homme paroît ne s'être pas donné la peine d'approfondir, & de ſuivre le raiſonnement de Velléius. Car il

de cauſes qui détruiſent, il y en doit pareillement avoir d'innombrables qui conſervent.

Faut-il maintenant nous demander comment vivent les Dieux, & de quoi ils s'occupent ? Leur vie eſt la plus heureuſe, la plus délicieuſe, qu'on puiſſe imaginer. Un Dieu ne fait rien ; il ne s'embarraſſe de nulle affaire ; il n'entreprend rien ; ſa ſageſſe & ſa vertu font ſa joie ; les plaiſirs qu'il goûte, plaiſirs qui ne ſauroient être plus grands, il eſt sûr de les goûter toujours.

Voilà, Balbus, un Dieu heureux : mais le vôtre, il eſt accablé de travail.

---

eſt queſtion de prouver qu'il y a des êtres immortels, & de remarquer par quelle raiſon ils doivent être immortels. Leur Providence, outre qu'Épicure ne l'admettoit nulle part, ne ſeroit pas ici à ſa place. Et, pour autoriſer le ſentiment de Gaſſendi, il faudroit que ces paroles, *ea, quæ conſervent, infinita eſſe debere*, fuſſent équivalentes à celles-ci, *Deos, qui conſervent, infinitos eſſe debere.*

Je devrois peut-être développer un peu plus ce que je veux dire : mais les Critiques, pour qui ſe font de pareilles diſcuſſions, entendent à demi-mot.

Car ſi vous croyez que ce ſoit le Monde lui-même ; tournant, comme il fait ſans relâche, autour de l'axe du ciel, & cela encore avec une étrange rapidité, peut-il avoir un inſtant de repos ? Or ſans repos ; point de félicité. Et ſi l'on prétend (4) qu'il y ait dans le Monde un Dieu, qui le gouverne, qui préſide au cours des aſtres & aux ſaiſons, qui règle, qui arrange tout, qui ait l'euil ſur les terres & ſur les mers, qui s'intéreſſe à la vie des hommes, & qui ſe charge de pourvoir à leurs beſoins ; c'eſt lui donner, en vérité, de triſtes & de pénibles affaires. Or il faut pour être heureux, ſelon nous, avoir l'eſprit tranquile, & ne ſe mêler de rien.

Auſſi l'auteur de tout ce que nous ſavons, nous enſeigne-t-il que le Monde eſt l'ouvrage de la Nature. Vous le regardez, ce Monde, comme un chef-d'œuvre ſi difficile, qu'il falloit abſolument une main divine

(4) Velléius cherche toujours à ne point trop démêler le ſyſtême des Stoïciens d'avec celui de Platon.

pour

pour y réuſſir : & cependant il a coûté ſi peu à la Nature, qu'elle fera encore, a déja fait, & même fait à toute heure une infinité de mondes. Parce que vous ne concevez pas qu'elle ait ce pouvoir, ſi elle n'eſt guidée par quelque Intelligence, vous avez recours à un Dieu, comme les Poëtes tragiques, pour trouver un dénouement. Mais vous jugeriez que c'eſt une aide inutile, ſi vous aviez devant les yeux cette prodigieuſe étendue de régions, où l'eſprit peut à ſon gré ſe promener de toutes parts, ſans rencontrer un terme qui borne ſa vue : régions immenſes en largeur, en longueur, en profondeur ; où voltigent ſans ceſſe une infinité d'atômes, qui, à travers le vide, s'approchent les uns des autres, s'attachent, & par leur union forment ces différens corps, que vous croyez ne pouvoir être faits qu'avec des ſoufflets & des enclumes.

Vous nous mettez ainſi ſur la tête un maître éternel, dont nous devrions jour & nuit avoir peur. Car le moyen de ne pas craindre un Dieu qui pré-

voit tout, qui penſe à tout, qui remarque tout, qui croit que tout le regarde, qui veut ſe mêler de tout, qui n'eſt jamais ſans affaire ?

De-là votre Deſtin. Peut-on eſtimer une Philoſophie, qui nous dit comme les vieilles, & ajoutons, comme les vieilles ignorantes, que tout ce qui nous arrive dans la vie, c'eſt parce que l'éternelle vérité l'a décidé, & que tel eſt l'enchaînement des choſes ?

De-là encore votre Divination. A vous en croire, nous deviendrions ſuperſtitieux juſqu'à révérer les Aruſpices, les Augures, les Devins, & autres gens ſemblables.

Pour nous, exempts de toutes ces terreurs, & mis en liberté par Épicure, nous ne craignons point les Dieux, parce que nous ſavons qu'ils évitent toute occaſion de chagrin, & ne cherchent à inquiéter perſonne. Du reſte, nous les honorons pieuſement & ſaintement comme des êtres parfaits.

Mais je crains que mon goût pour ma ſecte ne m'ait porté trop loin.

Il étoit difficile, je l'avoue, de m'embarquer dans une ſi grande & ſi belle queſtion, pour ne la traiter qu'à demi. J'aurois cependant mieux fait de ſonger à écouter, que de parler ſi long-temps

SECONDE PARTIE,

Où l'on réfute tout le ſyſtême d'Épicure ſur la nature des Dieux.

ICI Cotta prenant la parole, répondit avec cette politeſſe qui lui étoit ordinaire : Vous n'auriez, Velléius, rien pu tirer de moi, ſi vous n'aviez parlé le premier. Car j'ai fait ſouvent cette remarque, & je viens encore de la faire en vous écoutant, qu'il ne m'eſt pas ſi aiſé de trouver les raiſons qui établiſſent le vrai, que celles qui combattent le faux. Demandez-moi poſitivement ma penſée ſur la nature des Dieux, peut-être vous laiſſerai-je ſans réponſe. Que vous me demandiez, au contraire, ſi je me rencontre là-deſſus avec vous, mon parti ſera pris à l'inſtant pour la négative.

Mais avant que d'en venir à l'examen de vos propoſitions, il faut vous dire l'idée que j'ai de vous. Votre ami Craſſus m'avoit dit ſouvent, que parmi

les ſectateurs d'Épicure vous méritiez d'être préféré à tous les Romains, & qu'il y avoit même peu de Grecs, qui vous fuſſent comparables. A vous parler franchement, je craignois que l'amitié n'eût un peu trop de part à cet éloge. Mais ſi j'oſe moi-même vous louer en face, je vous dirai que malgré la difficulté & l'obſcurité du ſujet, le diſcours que je viens d'entendre m'a paru clair, profond, & d'une élégance qui n'eſt pas commune dans votre ſecte.

Quand j'étois à Athènes, j'entendois ſouvent (5) Zénon, que Philon appeloit le Coryphée des Épicuriens; & je l'entendois par l'ordre de Philon lui-même, qui apparemment m'obligeoit de puiſer vos opinions à la ſource, pour me convaincre par-là qu'en les réfutant on ne les déguiſoit point.

(5) Puiſque ce Zénon profeſſoit la doctrine d'Epicure, & qu'il eut Cotta pour diſciple, on voit qu'il ne faut pas le confondre avec le Chef des Stoïciens, dont il eſt parlé ci-deſſus : encore moins avec Zénon d'Élée, dont il ſera parlé dans le dernier livre.

Quoi qu'il en ſoit, Zénon avoit celà de particulier, qu'il s'expliquoit comme vous avec méthode, avec force, avec élégance. Mais ne vous offenſez pas de cet aveu : ſes diſcours faiſoient ſur moi une impreſſion, que le vôtre a renouvelée ; j'en ſortois avec le chagrin de voir qu'un ſi bel eſprit ſe fût livré à des opinions ſi vaines, pour ne pas dire ſi abſurdes.

Je ne me flatte pas cependant d'avoir trouvé rien de meilleur. Auſſi vous ai-je dit qu'il m'étoit plus aiſé de nier, que d'affirmer ; & c'eſt ce que j'éprouve ſur-tout en matière de Phyſique. Si vous me demandez ce que c'eſt que Dieu, je ferai avec vous comme Simonide avec le tyran Hiéron, qui lui propoſoit la même queſtion. D'abord il demanda un jour pour y penſer : le lendemain, deux autres jours : & comme chaque fois il doubloit le nombre des jours qu'il demandoit, Hiéron voulut en ſavoir la cauſe. *Parce que*, dit-il, *plus j'y fais réflexion, plus la choſe me paroît obſcure.* Ce qui me fait juger que Simonide, qui n'étoit pas ſeulement un Poète dé-

licat, mais qui d'ailleurs ne manquoit ni d'érudition, ni de bon ſens, perdit à la fin toute eſpérance de trouver la vérité ; après que ſon eſprit ſe fut promené d'opinions en opinions, les unes plus ſubtiles que les autres, ſans pouvoir démêler la véritable.

Pour ce qui eſt de votre Épicure, car j'en veux à lui, non à vous ; avance-t-il rien qui ſoit digne, ne diſons pas d'un Philoſophe, mais d'un homme un peu ſenſé ? Le premier article qui ſe préſente ici à décider, c'eſt s'il y a des Dieux, ou s'il n'y en a point. *Il eſt difficile*, dit-il, *de nier qu'il y en ait.* Oui, en public : mais en particulier, diſcourant comme nous faiſons ici, rien de ſi facile. Tout Pontife que je ſuis, & quoique je croie qu'il faut obſerver inviolablement ce qui a rapport aux cérémonies & au culte divin, je voudrois, au-lieu de probabilités, avoir de bonnes démonſtrations ſur l'exiſtence des Dieux. Car j'ai peine à me défendre de certaines penſées, qui de temps en temps me troublent, & me rendent preſque incrédule à cet égard.

Mais voyez où va ma complaiſance ; je veux bien vous paſſer tout ce que vous avez de commun avec les autres Philoſophes. Ainſi je ne vous attaquerai point ſur l'exiſtence des Dieux, pour laquelle preſque tous ſe déclarent, & moi particulièrement. Mais ce que j'attaque, c'eſt la preuve que vous en apportez.

Vous la fondez ſur le conſentement général de tous les hommes, qui ſuffit, dites-vous, pour nous convaincre qu'il y a des Dieux. Or je ne trouve dans cette preuve, ni ſolidité, ni vérité. Car d'où ſavez-vous ce que penſent toutes les nations ? Je ſuis perſuadé, moi, qu'il y a beaucoup de peuples aſſez brutaux pour n'avoir pas la moindre idée des Dieux. Et Diagore, qu'on a nommé l'*Athée*, n'a-t-il pas nié ouvertement l'exiſtence des Dieux ? Théodore ne l'a-t-il pas niée ? Vous avez vous-même fait mention de Protagore, le plus grand (6) Sophiſte de

(6) Un Sophiſte, dit Cicéron, eſt un homme qui fait le Philoſophe, ou par vanité, ou pour gâgner de l'argent. *Sic enim* ſon

ſon temps, que les Athéniens chaſſèrent, non-ſeulement de leur ville, mais encore de leur territoire, & dont ils firent brûler publiquement les ouvrages, parce qu'il en avoit commencé un de cette ſorte : *Je ne ſaurois dire s'il y a des Dieux, ni ce que c'eſt.* Sa punition, je crois, empêcha que beaucoup d'autres ne fiſſent profeſſion ouverte d'athéiſme, quand ils virent que ſur le ſimple doute on ne lui avoit pas fait grâce. Parlerons-nous des ſacrilèges, des impies, des parjures ? *Si jamais Tubulus*, comme dit (7) un de nos Poètes, *ſi Lupus ou Carbon, ou tel autre fils de Neptune* avoient été perſuadés qu'il y

appellabantur ii, qui oſtentationis, aut quæſtûs causâ philoſophantur. Acad. I, 23.

(7) Lucilius, Poète ſatirique, nommé dans le Texte. Par *fils de Neptune*, on entendoit un franc ſcélérat, tel que Tubulus, dont il ſera parlé dans le dernier livre de ces Entretiens, chap. 30 : tel que Lupus, dont parle Horace, *lib. II, Sat. I*, 67.

Je n'écris cette citation que comme de la proſe, quoique le haſard ait fait que ces mêmes mots, rangés en françois comme ils ſont en latin, compoſent un vers Alexandrin, & un vers de huit ſyllabes.

a des Dieux, auroient-ils porté le parjure & l'impiété à cet excès ?

La preuve ſur laquelle vous comptiez, n'eſt donc pas ſi bonne qu'il vous ſemble. Mais puiſqu'elle vous eſt commune avec les autres Philoſophes, je veux bien à préſent n'y point toucher, & m'arrêter uniquement à ce que vous avez de ſingulier. Je vous accorde l'exiſtence des Dieux : apprenez-moi donc leur origine, leur demeure, ce qu'ils ſont de corps & d'eſprit, comment ils vivent ; car voilà ce que j'ai envie de ſavoir.

Vous donnez à vos atômes un empire abſolu, qui vous eſt d'un merveilleux ſecours. Vous faites d'eux comme le Potier de ſon argile, tout ce qu'il vous plaît. Or je commence par vous nier qu'il y ait des atômes. Car tout eſt plein, & il n'y a point d'eſpace qui ne ſoit occupé par quelque corps. Donc il ne peut y avoir ni vide, ni atômes. Tels ſont les oracles (8) des

(8) Suivant Épicure, tout eſt atôme, ou vide. L'atôme eſt indiviſible : c'eſt ce que ſignifie ἄτομος. Suivant d'autres Philoſophes,

Phyſiciens. Qu'ils ſoient vrais ou faux, c'eſt ce que j'ignore. Toujours ſont-ils plus vrai-ſemblables que ces prétendus corpuſcules, les uns polis, les autres rudes, ceux-ci ronds, ceux-là terminés en angles, quelques-uns courbes &

---

tout eſt plein, & il n'y a point de corpuſcules qui ne ſoient diviſibles à l'infini. Voyez Plutarque, *de Plac. Philoſ.* I, 16 & 18.

Mais pour entendre ce raiſonnement de Cotta : *Il n'y a point d'eſpace qui ne ſoit occupé par quelque corps. Donc il ne peut y avoir d'atômes.* Pour l'entendre, dis-je, il faut néceſſairement que *Corps* ſe prenne ici dans une ſignification oppoſée à celle d'*Atôme.* Le jargon philoſophique des Anciens n'étoit guère moins obſcur que celui d'aujourd'hui. Les diverſes ſectes attachoient des idées différentes aux mêmes expreſſions. *Corps*, dans le langage des Stoïciens, ne préſentoit que l'idée d'un corps diviſible, & compoſé de parties. Dans le langage des Épicuriens, il pouvoit ſe prendre quelquefois pour un corps indiviſible, pour un atôme. Témoin Lucrèce, I, 53 & 56.

Enfin, comme ils ne reconnoiſſoient point d'eſprits, ils diſoient *Corps*, non par oppoſition à *Eſprit*, mais par oppoſition à *Vide*, ſuivant la remarque de Gaſſendi, *Phyſ. Sect.* 1, *lib.* 3, *cap.* 5.

comme crochus ; dont (9) Leucippe & Démocrite ont eu la hardieſſe de nous dire que le concours fortuït avoit formé le ciel & la terre, ſans être déterminé (1) par un agent.

C'eſt par vos ſoins, Velléius, que cette opinion ſubſiſte encore de nos jours. Vous l'avez plus à cœur, que toutes les fortunes imaginables. Avant que de ſavoir ce que penſoient les Épicuriens, vous aviez cru devoir vous jeter dans leur parti : & puis, les

(9) Leucippe n'étoit pas le premier, qui eût enſeigné la doctrine des atômes. Poſidonius en donnoit l'invention à un certain Moſchus de Phénicie, ſi l'on en croit Sextus Empiricus, *adv. Phyſ.* Et ce Moſchus vivoit avant la guerre de Troie, à ce que dit Strabon, *lib.* 16. Voyez Gaſſendi, Tom. I, page 257 de ſa dernière édition. Ou plutôt, voyez le Tome I de la *Bibliothèque choiſie*, article III, où M. le Clerc donne un extrait curieux du livre Anglois, qui a pour titre : *Le véritable ſyſtême intellectuel de l'Univers.*

(1) Le texte dit, *nullâ cogente naturâ.* Il faut que Cotta entende par-là une cauſe, non-ſeulement efficiente, mais extrinſèque. Car Épicure donnoit en partage à ſes atômes une activité naturelle & intrinſèque, qui ſuffiſoit pour les mettre en mouvement.

premières démarches étant faites, il a fallu embraſſer leurs folles erreurs, ou en venir (2) à une rupture éclatante. Pouroit-on effectivement vous y réſoudre, à quelque prix que ce fût ? *Rien*, dites-vous, *n'eſt capable de me faire quitter une ſecte, qui me rend heureux, & qui me découvre la vérité.* Qu'elle vous rende heureux, ce n'eſt pas là ce que je vous conteſterai, puiſque vous penſez qu'un Dieu même ne l'eſt pas, à moins qu'il ne languiſſe dans une oiſiveté parfaite. Mais la vérité, où la mettez-vous ? Apparemment dans ces mondes innombrables, qui naiſſent & qui périſſent à chaque inſtant : ou dans ces corpuſcules indiviſibles, qui forment de ſi beaux ouvrages, ſans qu'une cauſe intelligente dirige leur travail ?

Mais c'eſt oublier que d'abord je vous ai traité avec plus d'indulgence. Hé bien je vous le paſſe encore, tout eſt compoſé d'atômes. Trouverons-nous

(2) Il y a dans le texte, *nomen amittere.* Ce qui ſe dit proprement d'un Militaire que l'on caſſe, que l'on dégrade.

là ce que nous cherchons, qui eſt la nature des Dieux ? Les croyez-vous (3) compoſés d'atômes ? Ils ne ſont donc pas éternels. Car tout être qui eſt un aſſemblage d'atômes, n'exiſtoit pas avant que d'être compoſé. Donc, ſi les Dieux ſont un aſſemblage d'atômes, ils n'ont pas toujours exiſté. Donc, n'ayant pas toujours exiſté, ils auront néceſſairement une fin. C'eſt l'argument que vous avez vous-même employé contre le Monde de Platon. Et que devient alors cet être heureux, cet être immortel, qui eſt ce que vous appelez Dieu ?

Vous croyez vous ſauver en répondant qu'il y a dans un Dieu, *non pas un corps, mais comme un corps ; non pas du ſang, mais comme du ſang.* C'eſt vous jeter dans les épines, s'il faut ainſi dire, pour vous tirer d'un mauvais pas. Vous en uſez (4) ſou-

(3) Gaſſendi prétend qu'Épicure ne croyoit point ſes Dieux compoſés d'atômes. De quoi étoient-ils ?

(4) Souvent Cotta parlant à Velléius, varie tout d'un coup ſon diſcours, & adreſſe la parole en général à tous les Epicuriens.

vent de la ſorte. Quand vous quittez le vrai-ſemblable, auſſi-tôt vous cherchez à vous mettre à couvert de la cenſure, en recourant à des impoſſibilités : & cela, avec une audace, qui ne vaut pas le ſincère aveu que vous feriez de votre erreur.

Par exemple, ſi les atômes, par une ſuite de leur peſanteur, ſe portoient directement en bas, Épicure a bien vu que l'homme n'auroit point de liberté, puiſque leur mouvement ſeroit néceſſaire & immuable. Pour ſortir de-là, il a enchéri ſur Démocrite, en ſuppoſant (5) que les atômes,

---

C'eſt ce qu'il fait ici, par exemple. Dans le troiſième livre, parlant à Balbus, il apoſtrophéra de même les Stoïciens en général. Cela eſt à remarquer, de peur qu'on ne l'accuſe de manquer aux règles de l'*urbanité* Romaine, & de parler durement aux perſonnes avec qui il s'entretient. Mais notre langue ne nous permettant pas de tutoyer, comme c'eſt le bel uſage de la latine, nous ne ſaurions faire ſentir par la manière dont nous employons nos verbes, ſi le diſcours s'adreſſe à une ſeule perſonne, ou à pluſieurs.

(5) Voyez le livre I *de Finibus*, chap. 6, & la fin du fragment *de Fato*.

outre ce mouvement perpendiculaire, que leur donne leur peſanteur, en ont un auſſi d'inflexion, qui les écarte un peu de la ligne droite. Il eſt plus honteux de ſe défendre par ce détour, que de ſe rendre ſans diſpute.

Les Dialecticiens enſeignent que dans toutes (6) les propoſitions appelées *disjonctives*, qui renferment une affirmation & une négation, l'une ou l'autre doit ſe trouver vraie. Mais de peur que, s'il accordoit une propoſition telle que celle-ci, *Demain Épicure vivra, ou ne vivra pas*, ce ne fût reconnoître quelque choſe d'inévitable: ſa reſſource a été de nier que dans ces ſortes de propoſitions, où l'on avance deux contradictoires, l'un ou l'autre dût être néceſſairement vrai. Eſt-il rien qui marque un eſprit plus bouché ?

Arcéſilas prétendoit que le rapport des ſens étoit toujours faux : Zénon diſoit que les ſens quelquefois ſe trompoient, mais ne ſe trompoient pas

(6) Voyez *Acad.* II, 97. Il eſt bon de conférer les différens endroits où Cicéron ſe copie. Car le meilleur Interprète d'un Auteur, c'eſt l'Auteur lui-même.

toujours : Epicure, ne voyant point de milieu entre ſe tromper toujours, & ne ſe tromper jamais, a mieux aimé ſoutenir que tous les ſens étoient *les meſſagers de la vérité*. C'eſt le trait d'un habile perſonnage, qui, pour éviter une légère atteinte, s'attire des coups mortels.

Et voilà ce qui lui arrive, quand pour empêcher qu'on ne conclue que les Dieux ne ſont pas éternels, s'ils ne ſont qu'un aſſemblage d'atômes, il dit que les Dieux ont, *non pas un corps, mais comme un corps : non pas du ſang, mais comme du ſang.* On s'étonne (7) qu'un Aruſpice en regarde un autre ſans rire ; mais moi je ſuis encore plus ſurpris que vous puiſſiez vous tenir de rire, quand vous êtes pluſieurs enſemble de votre ſecte. *Non pas un corps, mais comme un corps !* Si l'on appliquoit ces paroles à des ſtatues de cire ou de plâtre, je les entendrois : mais à l'égard d'un Dieu, je ne ſais ce que veut dire *comme un corps* ou *comme du ſang.* Vous n'en

(7) C'eſt un mot de Caton le Cenſeur. Voyez *de Divinat.* II, 24.

ſavez rien vous-même, Velléius ; mais vous ne voulez pas l'avouer. Ce ſont des mots que vous récitez comme par cœur d'après Épicure, qui les avoit imaginés à ſes heures de loiſir.

Je dis, au reſte, qu'il les a imaginés. Car il ſe glorifie dans ſes ouvrages de n'avoir point eu de maître. Je le crois aiſément, par la même raiſon que je croirois une perſonne, qui ſe vanteroit d'avoir bâti ſans architecte un fort mauvais édifice. Auſſi ne lui voit-on rien qui ſente l'Académie, ni le Lycée : rien même qui montre qu'il ait fait les premières études que font les enfans. Xénocrare, un des grands hommes qu'il y ait eu, auroit pu être ſon maître ; quelques-uns même prétendent qu'il l'a été : mais Épicure s'en défend ; il faut l'en croire. De ſon aveu, il prit quelques leçons d'un certain Pamphile, diſciple de Platon. Ce fut à Samos, où il a paſſé ſa jeuneſſe avec ſon père & ſes frères. Son père Néoclès y étoit allé (8) pour

(8) Quand les Athéniens y envoyèrent une colonie.

avoir des terres à labourer, & y tenoit école, parce que ſon petit champ ne ſuffiſoit pas, je crois, à ſon entretien. Quoi qu'il en ſoit, Epicure traite ce Platonicien avec le dernier mépris : tant il a peur qu'on ne le ſoupçonne d'avoir jamais appris quelque choſe. C'eſt pourtant un fait certain, qu'il a entendu Nauſiphane, ſectateur de Démocrite. Il n'en diſconvient pas lui-même, quoiqu'il l'outrage horriblement. Et après tout, ſi on ne lui a pas enſeigné les opinions de Démocrite, quelle autre inſtruction avoit-il reçue ? Car toute ſa Phyſique, n'eſt-ce pas Démocrite tout pur, à quelques changemens près, comme l'inflexion des atômes, dont j'ai déja dit qu'il fut l'inventeur ? Pour le reſte il ne fit que conſerver le ſyſtême de Démocrite, les atômes, le vide, les images, les eſpaces infinis, un monde innombrable de mondes, qui tantôt ſe forment, tantôt ſe détruiſent ; en un mot, preſque toute la Phyſique.

Revenons à ces paroles, *comme un corps, comme du ſang.* Qu'entendez-vous par-là ? Car vous pouvez là-deſſus

avoir des lumières que je n'ai pas, & que même je ne vous envie point. Mais enfin je voudrois bien ſavoir comment une choſe, qui ſeroit claire pour Velléius, ſeroit impénétrable pour Cotta ? Je ſais ce que c'eſt qu'un corps, je ſais ce que c'eſt que du ſang : mais je ne ſais point du tout ce que ſignifie *comme un corps, comme du ſang.* Vous ne faites pas le myſtérieux avec moi, comme Pythagore avec ceux qui n'étoient pas de ſes diſciples : vous n'affectez pas, comme Héraclite, de parler obſcurément : il faut, ce qui ſoit dit entre nous, que vous ignoriez vous-même le ſens de ces paroles.

Ce que j'y vois, c'eſt que vous prétendez que les Dieux ont une certaine forme, qui n'a rien de compoſé, ni de ſolide ; qui n'a point de relief, ni de ſaillie ; mais qui eſt ſimple, platte, diaphane. Ainſi nous en dirons comme de la (9) Vénus de Cô, que ce n'eſt pas un corps, mais quelque choſe qui paroît un corps : que ce rouge qui éclate mêlé de blanc, n'eſt pas du ſang,

(9) Fameuſe peinture d'Apellès.

mais quelque choſe qui paroît du ſang. Et delà nous conclurons qu'il n'y a dans le Dieu d'Épicure, que des apparences, point de réalité.

Suppoſez que, ſans pouvoir vous comprendre, je ne laiſſe pas de vous croire. Dites-moi après cela de quelle figure ſont ces Dieux (1) crayonnés; quel air ont-ils ?

Vous les voulez de figure humaine, pourquoi ? En premier lieu, parce que naturellement, quand nous penſons à un Dieu, c'eſt ſous une forme humaine qu'il ſe préſente à nous. En ſecond lieu, parce qu'un Dieu étant un être parfait, il doit avoir la forme humaine, comme la plus belle de toutes. En troiſième lieu, parce qu'il n'y a point d'autre forme que celle-là, qui puiſſe être le ſiège de l'entendement. Voilà bien des preuves, mais voyons ſi elles ſont bonnes : car il me paroît que vous faites valoir ici le droit qui vous eſt comme acquis, de raiſonner ſur des principes éloignés de toute probabilité.

(1) Balbus, par une ſemblable métaphore, les appelle *monogrammes*, livre II, chapitre 23.

Fut-il jamais homme aſſez peu éclairé pour ne voir pas, que ce qui a fait donner aux Dieux une forme humaine, ou ç'a été l'adreſſe des Politiques, qui ont cru que ce ſeroit un moyen d'inſpirer plus aiſément la piété à des hommes groſſiers, & de les retirer par-là de leurs déréglemens : ou ç'a été la ſuperſtition, afin qu'il y eût des ſimulacres, & que ceux qui en approcheroient pour les vénérer, crûſſent approcher des Dieux en perſonne ? D'ailleurs, les Poètes, les Peintres, les Sculpteurs y ont aidé beaucoup ; car difficilement pouvoit-on repréſenter les Dieux ſous quelque autre forme, qui leur conſervât un air d'action & de mouvement.

Peut-être auſſi que la ſource de cette illuſion, c'eſt l'idée que les hommes ont de leur beauté. Mais vous, qui faites le Phyſicien, vous ne voyez pas combien la Nature eſt attentive & habile à ſe rendre aimable ? Quelque animal que ce ſoit, ou ſur la terre, ou dans les eaux, ne préfère-t-il pas à tout autre, un animal de ſon eſpèce ? Par quelle autre

raiſon ne verroit-on pas de l'empreſſement au taureau pour la jument, au cheval pour la géniſſe ? Penſez-vous que l'aigle, que le lion, que le dauphin ne ſoit pas charmé de ſa propre figure ? Si donc la nature a inſpiré pareillement à l'homme de ne trouver rien de plus beau que l'homme, faut-il s'étonner que cela nous faſſe préſumer que les Dieux nous reſſemblent ? Quoi, vous penſez que les bêtes, ſi elles avoient l'uſage de la raiſon, ne donneroient pas chacune à ſon eſpèce le prix de la beauté ? Pour moi, quoique je ſois aſſez content de moi-même, je n'oſerois pourtant me croire plus beau que ce (2) taureau, qui ravit Europe : car ni l'eſprit ni la parole ne font rien ici, où il s'agit uniquement de la figure.

Donnons carrière à notre imagination, faiſons à notre gré un compoſé de pluſieurs formes, & dites-moi : Seriez-vous fâché de reſſembler à ce Triton, que l'on dépeint avec un

(2) Ovide, qui aimoit les deſcriptions, n'a pas oublié celle de ce Taureau dans ſes Métamorphoſes, II, 852, & ſuiv.

corps humain, à quoi ſe joignent pluſieurs animaux, qui en nageant le portent ſur la mer ? Je touche un point délicat : l'impreſſion de la nature étant ſi forte, qu'il n'y a point d'homme qui conſentît à n'avoir pas l'extérieur d'un homme. Et ſans doute, point de fourmi, qui voulût être faite autrement qu'une fourmi.

Mais encore, de quel homme en particulier voudroit-on avoir la figure ? Car les beaux hommes ne ſont pas communs. A peine s'en trouvoit-il un dans chaque troupe de jeunes-gens, lorſque j'étois à Athènes. Je vois ce qui vous porte à rire ; mais le fait ne laiſſe pas d'être vrai. Outre que pour nous autres, qui, avec la permiſſion des anciens Philoſophes, aimons les jeunes hommes, ſouvent les défauts ſont des attraits. Une marque au doigt d'un enfant, charme les yeux (3)

(3) Alcée, contemporain & compatriote de Sapho, a été le premier Poète Lyrique, ſelon Horace, liv. I, Ode 32. Ce jeune homme qu'il aimoit, étoit ſans doute Lycus, dont il eſt parlé dans la même Ode.

Et Lycum nigris oculis, nigróque
Crine decorum. d'Alcée.

d'Alcée. C'eſt une tache pourtant que cette marque : mais pour lui c'étoit un agrément. Catulus, père de celui qui eſt mon ami & mon collègue, s'éprit de votre compatriote Roſcius, & fit ſur lui les vers ſuivans :

J'admirois du Soleil la naiſſante clarté,
Quand Roſcius d'autre côté
Tout-à-coup s'offrant à ma vue :
Habitans du céleſte lieu !
Excuſez, ai-je dit, mon audace ingénue,
A mes yeux le Mortel eſt plus beau que le Dieu.

Roſcius plus beau qu'un Dieu ? Il avoit pourtant alors, comme aujourd'hui, les yeux de travers. Mais qu'importe,

(4) La Traduction que je rapporte ici de cette Épigramme, eſt de M. de la Monnoye. Je me ſervois de cette occaſion pour m'expliquer ſur cet illuſtre Académicien dans les termes que l'amitié & l'eſtime devoient me dicter. Mais en revoyant mon manuſcrit, il a rayé de ſa main tout ce qui ſentoit la louange, & m'a réduit à n'oſer publier que ſa modeſtie.

Cette Épigramme, au reſte, a été le canevas des Sonnets *pour la belle Matineuſe*, recœuillis par Ménage dans la Diſſertation qu'il a faite là-deſſus.

ſuppoſé que ce fût pour Catulus quelque choſe d'agréable & de piquant ?

Je reviens aux Dieux. Croyez-vous qu'il y en ait, ne diſons pas qui ſoient entièrement louches, mais qui aient les yeux un peu inégaux, ou le nez camus, ou les oreilles pendantes, un trop large front, une trop groſſe tête, ou enfin quelqu'autre imperfection ? Les croyez-vous, au contraire, ſans défauts ? Je vous l'accorde. Les voilà donc tous avec les mêmes traits. Car s'il y avoit quelque différence, les uns néceſſairement ſeroient plus beaux que les autres ; & il y auroit quelque Dieu, qui ne ſeroit pas infiniment beau. Que ſi tous ont les mêmes traits, l'Académie eſt donc (5) floriſſante dans le Ciel. Car le moyen de s'y connoître, & de s'aſſurer qu'on ne ſe méprend point, s'il n'y a pas la moindre différence entre Dieu & Dieu ?

(5) Pour entendre la penſée de Cotta, il n'y a qu'à ſe reſſouvenir du ſentiment de l'Académie, qu'on a lu page 46. *Que le faux eſt mêlé par-tout de telle façon avec le vrai, & lui reſſemble ſi fort, qu'il n'y a point de marque certaine pour les diſtinguer sûrement.*

Mais s'il n'eſt pas même vrai qu'un Dieu ſe préſente toujours à nos eſprits ſous une forme humaine, vous obſtinerez-vous encore, Velléius, à défendre ces ſortes d'abſurdités ? Pour nous, quelquefois nous pouvons avoir cette idée, parce que nous connoiſſons Jupiter, Junon, Minerve, Neptune, Vulcain, Apollon, & les autres Dieux, aux traits que leur a donnés le caprice des Peintres & des Sculpteurs ; & non-ſeulement aux traits, mais encore à l'âge, à l'habillement, & à d'autres marques. Il n'en eſt pas de même pour les Égyptiens, pour les Syriens, pour la plupart des (6) Barbares. Vous leur verriez plus de crédulité, plus de reſpect pour de certains animaux, que nous n'en avons, nous, pour les temples & pour les images des Dieux. Car il y a eu parmi nous quantité de temples pillés, il y a eu des images arrachées des lieux les plus ſaints : au contraire, il eſt inouï qu'un Égyptien ait bleſſé un crocodile, un

(6) *Barbares* ſe prend ici pour *étrangers*, pour tout ce qui n'étoit ni Grec ni Romain.

ibis, un chat. Quoi, les Égyptiens ne révèrent-ils pas comme un Dieu leur ſaint bœuf Apis ? Oui, tout auſſi religieuſement que vous révérez votre (7) Junon Tutélaire, qui ne ſe préſente jamais à vous, pas même en ſonge, qu'avec ſa peau de chèvre, ſa javeline, ſon petit bouclier, & ſes eſcarpins recourbés en pointe ſur le devant. Mais ce n'eſt pas de cette manière qu'on repréſente la Junon d'Argos, ni celle de Rome. Ainſi l'idée qu'on ſe forme de Junon eſt différente pour ceux d'Argos, pour ceux de Lanuvium, & pour nous : comme nous concevons notre Jupiter (8) du Capitole autrement

(7) La Junon de Lanuvium, d'où étoit Velléius. Ici j'ai ſuivi l'opinion de M. le P. Bouhier, qui change *noſtram* en *veſtram*. On peut néanmoins défendre l'ancienne leçon, en ſoutenant que Cotta, tout Romain qu'il étoit, a pu dire *noſtram*, parce que le culte de cette Déeſſe avoit été reçu à Rome, dès le temps de Numa, tel qu'originairement on l'avoit célébré à Lanuvium.

(8) Le Jupiter Capitolin ſe voit dans le Tome I du P. de Montfaucon, Pl. XXI, & le Jupiter Ammon, Pl. XIV.

que les Africains ne conçoivent leur Jupiter Ammon.

Quelle honte à un Phyſicien, qui doit (9) fouiller dans les ſecrets de la nature, d'alléguer pour des preuves de la vérité ce qui n'eſt que prévention & que coutume ! Suivant la règle que vous établiſſez, il faudra dire que Jupiter eſt toujours barbu, & Apollon toujours ſans barbe : que Minerve a les yeux (1) pers, & que Neptune les a bleus. Suivant la même règle nous aurons un Dieu boîteux, parce que le Vulcain d'Athènes, fait par Alcamène, eſt repréſenté debout, & vêtu, dans l'attitude d'un boîteux.

Ce n'eſt pas tout, il faudra que les Dieux ſe nomment ainſi que nous les nommons. Or ils ont autant de noms, qu'il y a de langues. Car Vulcain n'eſt pas appelé Vulcain en Italie, en

(9) Il y a dans le Texte une métaphore hardie, dont notre langue auroit un peu de peine à s'accommoder.

(1) Pers, *vieux mot qui ſignifie, de couleur entre le verd & le bleu*, dit le Dictionnaire de l'Académie ; & c'eſt un terme conſacré, quand on parle des yeux de Minerve.

Afrique, en Eſpagne, comme vous êtes toujours appelé Velléius quelque part que vous alliez. D'ailleurs, le nombre des Dieux eſt innombrable ; mais la liſte de leurs noms eſt aſſez courte, même dans les livres de nos Pontifes. Direz-vous qu'ils n'ont point de nom ? Vous êtes dans la néceſſité de le dire. Auſſi-bien, puiſqu'ils ont les mêmes traits, de quoi leur ſerviroient des noms différens ?

Qu'il y auroit eu de ſageſſe, Velléius, à confeſſer d'abord, que vous ignoriez ce qu'en effet vous ignorez ; plutôt que de nous tenir des propos, dont vous ſentez préſentement le ridicule, & qui vous font pitié à vous-même ! Penſez-vous, en vérité, qu'un Dieu nous reſſemble, à vous, ou à moi ? Non, vous n'en croyez rien.

Quel parti prendrai-je donc, dites-vous ? Faut-il que je reconnoiſſe pour Dieu le Soleil, ou la Lune, ou le Ciel ? Pour cela il faudroit que ce fuſſent des êtres heureux, & ſages. Mais quels plaiſirs goûtent-ils ? Et quelle ſageſſe auroient des êtres auſſi peu animés que des ſouches ?

Je réponds. Si d'un côté je vous ai fait voir, que les Dieux ne peuvent avoir une forme humaine ; & ſi vous êtes perſuadé d'ailleurs, que nulle autre forme ne leur peut convenir ; pourquoi balancez-vous à nier qu'il y ait des Dieux ?

Vous n'oſez. Je vous en loue : d'autant plus que n'ayant point le peuple à craindre ici, ſans doute c'eſt le reſpect pour les Dieux, qui vous arrête. J'ai connu des Épicuriens, qui révéroient juſqu'aux moindres ſimulacres. Cependant il y a des gens qui accuſent Épicure de n'avoir pas cru l'exiſtence des Dieux, & de l'avoir ſeulement confeſſée de bouche, pour ne pas s'expoſer à la colère des Athéniens. Sa première maxime (2) eſt celle-ci : *Un être heureux & immortel n'a point de peine, & n'en fait à perſonne.* De croire que l'équivoque qui eſt dans ces paroles, ne s'y eſt pas gliſſée par

(2) Cicéron dit mot pour mot : *La première, comme je crois, de ſes maximes choiſies & courtes, que vous appelez κυριας δοξας.* Elles ſont dans Diogène Laërce, à la fin de la Vie d'Épicure.

l'ignorance de l'Auteur, mais qu'elle y a été miſe à deſſein, c'eſt juger mal d'un homme incapable d'y entendre fineſſe. On ne voit pas, à la vérité, ſi cela veut dire qu'il y a un être heureux & immortel : ou ſeulement, que, s'il y a un être heureux, il eſt tel qu'Épicure le dit. Mais dans beaucoup d'autres endroits, & lui & Métrodore s'expliquent auſſi clairement que vous. Son opinion eſt certainement (3) qu'il y a des Dieux ; & c'étoit l'homme du monde qui craignoit davantage ce qu'il diſoit qu'on ne doit pas craindre, la mort & les Dieux. A l'entendre, point de mortel que ces objets n'épouvantent. Comme ſi l'on ne voyoit pas des gens, même du commun, qui n'en ſont que fort peu émus. Il y a des millions de voleurs. La mort, dont ils ſont menacés, leur fait-elle peur ? Ceux qui pillent autant qu'ils peuvent de temples, craignent-ils beaucoup les Dieux ?

(3) Cotta dira tout le contraire à la fin de ce livre. Peut-être veut-il ménager ici Velléius, & ne pas l'effaroucher d'abord, en lui reprochant l'athéiſme d'Épicure.

Mais

Mais j'adreſſe le diſcours à Épicure lui-même, & je lui demande : Puiſque vous n'oſez nier l'exiſtence des Dieux, pourquoi ne pas déférer cette qualité au Soleil, ou à l'Univers, ou à quelque Intelligence éternelle ?

Parce que, dites-vous, je n'ai jamais vû d'âme raiſonnable dans une forme autre que la forme humaine.

Mais quoi, avez-vous jamais rien vû de ſemblable au Soleil, à la Lune, aux cinq Planètes ? Le Soleil terminant ſon mouvement aux deux extrémités du Zodiaque, fournit ſa carrière dans un an : la Lune, qui emprunte de lui ſes rayons, achève la même courſe dans un mois : les Planètes, éloignées de la terre plus ou moins, & commençant à courir des mêmes endroits, mettent plus ou moins de temps à faire le même tour dans le même cercle. Vos yeux, encore une fois, ont-ils jamais rien vû de tel ?

S'il n'y a donc rien d'exiſtant, que ce qui nous eſt ſenſible au doigt & à l'euil, ne croyez ni Soleil, ni Lune, ni Aſtres. Et des Dieux, en avez-vous jamais vû ? Sur quoi donc

jugez-vous qu'il y en ait ? On ne doit ajoûter foi, ſelon vous, ni aux hiſtoires anciennes, ni aux nouvelles relations. Ceux qui habitent au milieu des terres, ne croiront pas qu'il y ait une mer.

Épicure, que les bornes de votre eſprit ſont étroites ! Si vous étiez né (4) à Sériphe, & que vous ne fuſſiez jamais ſorti de cette île, où vous n'auriez vu que de petits lièvres & de petits renards, vous ne voudriez donc pas croire qu'il y eût au monde des lions & des panthères, quand on vous diroit comme ils ſont faits ? Et ſi quelqu'un alloit juſqu'à vous parler d'un éléphant, vous croiriez qu'on ſe moque de vous ?

Pour vous, Velléius, vous avez raiſonné dans les formes de la Dialectique, qui ne ſont point du tout connues de votre ſecte. Vous avez commencé par dire que les Dieux ſont heureux. Je l'accorde. Que ſans la vertu on ne ſauroit être heureux. Je l'accorde encore. Très-volontiers.

---

(4) Sériphe, aujourdhui *Serſino*, eſt une mauvaiſe petite île de l'Archipel.

Que la vertu ne ſauroit être ſans la raiſon. Je ſuis obligé auſſi de l'accorder. Or la raiſon, ajoûtez-vous, ne peut ſe trouver que dans la forme humaine. Qui vous l'accordera ? Si cela étoit vrai, qu'étoit-il beſoin d'y arriver par degrés ? Vous n'auriez eu qu'à le dire d'abord. Il y a une gradation ſenſible de la félicité à la vertu, & de la vertu à la raiſon : mais de la raiſon à la figure humaine, ce n'eſt plus deſcendre par degrés, c'eſt ſe précipiter de haut en bas.

Au reſte, je ne comprends pas d'où vient qu'Épicure a mieux aimé faire les Dieux ſemblables aux hommes, que les hommes ſemblables aux Dieux. Vous me dites, N'eſt-ce pas la même choſe ? Si celui-ci reſſemble à celui-là, celui-là reſſemble à celui-ci. J'explique ma penſée, & je dis que la forme qu'ont les Dieux, ne leur eſt pas venue des hommes. Car les Dieux, puiſqu'ils doivent être immortels, ſont par conſéquent de toute éternité. Pour ce qui eſt des hommes, ils ont une origine. Donc, la figure humaine, ſi c'eſt celle qu'ont les Dieux, étoit

avant qu'il y eût des hommes. Donc il faudroit dire, non que les Dieux ont la forme humaine, mais que nous autres hommes nous avons la forme divine. Je vous laiſſe le choix.

Autre queſtion. Vous qui n'admettez point de principe intelligent dans la production de l'Univers, dites-moi quel a été ce grand haſard, cet admirable concours d'atômes, d'où il eſt ſorti des hommes revêtus de la forme qu'ont les Dieux ? Une ſemence divine ſeroit-elle tombée du ciel ici-bas, & auroit-elle produit des hommes ſemblables à leurs pères ? Je voudrois que ce fût votre penſée : car je ne ſerois pas fâché que l'on me fît deſcendre des Dieux. Mais non : vous prétendez que cette reſſemblance n'eſt que l'effet du haſard. Eſt-il beſoin que je réfute cela ſérieuſement ? Heureux, ſi la vérité me coûtoit auſſi peu à trouver, que le menſonge à détruire !

Tout ce que les Philoſophes depuis Thalès ont penſé ſur la nature des Dieux, vous l'avez rapporté avec une érudition, qui m'a ſurpris dans un Romain. Or vous paroît-il qu'ils aient

tous extravagué, pour avoir dit que des mains & des pieds n'étoient pas une choſe eſſencielle à la Divinité ? Quand vous examinez à quoi ſervent des membres tels que les nôtres, ne vous eſt-il pas évident que les Dieux peuvent s'en paſſer ? Faut-il des pieds, à qui ne marche jamais ? des mains, à qui n'a rien à toucher ? ainſi des autres membres ; car il n'y en a point d'inutile, point qui n'ait ſes fonctions particulières. L'adreſſe de la nature ſurpaſſe ici tous les efforts de l'art. Votre Dieu aura donc une langue ſans parler ; il aura des dents, un palais, un goſier, ſans en faire uſage ; il aura en vain ce qui eſt deſtiné à la génération ; il aura non-ſeulement les parties extérieures, mais encore les intérieures, le cœur, le poumon, le foie & autres ſemblables, qui ne lui ſont bonnes à rien, puiſque vous ne lui donnez des membres que pour la beauté.

De ſi folles rêveries ont-elles pu inſpirer à Épicure, à Métrodore, à Hermachus, l'audace de s'élever contre Pythagore, contre Platon, contre

Empédocle ? Que dis-je ? la courtiſane (5) Léontium oſa écrire contre Théophraſte ; finement, je l'avoue, & d'un ſtyle Attique : mais enfin voilà juſqu'où le jardin (6) d'Épicure portoit la licence ; & votre (7) coutume eſt cependant de prendre feu, pour peu qu'on ne ſoit pas de votre avis.

---

(5) Le P. Hardouin, dans ſes Remarques ſur Pline, XXXV, 40, prétend que Léontium étoit la femme légitime d'Épicure. Voici ſa preuve. *Plinius inter tabulas Theodori pictoris habet* Leontium Epicuri cogitantem. *Quo dicto non meretricem, ſed Epicuri conjugem fuiſſe Leontium ſignificat, & in tabula pingi de rebus philoſophicis meditantem. Sic enim in nummis antiquis appellantur* Plotina Trajani, Sabina Hadriani, *& apud Plinium aliæ, conjuges certè, non meretrices.*

(6) C'eſt-à-dire, ſon école, parce qu'il enſeignoit dans un jardin. De même on dit l'*Académie* pour l'école de Socrate, parce que Platon & ſes ſucceſſeurs enſeignoient dans un parc de ce nom-là. On dit auſſi par la même raiſon *le Lycée* pour l'école d'Ariſtote, & *le Portique* pour celle des Stoïciens.

(7) Ceci regarde, non Velléius perſonnellement, mais en général tous les Épicuriens, qui trouvoient qu'en diſputant contre eux, on ménageoit peu les termes.

Il n'en falloit pas davantage pour ſe faire une querelle avec (8) Zénon. Albutius entendoit-il mieux raillerie ? Phèdre, ce bon vieillard, qui étoit la politeſſe même, lorſqu'il m'échapoit quelque vivacité dans la diſpute, auſſitôt ſe mettoit de mauvaiſe humeur. Quelles ont été les invectives d'Épicure contre Ariſtote, & ſes médiſances infâmes contre Phédon, diſciple de Socrate ? Il a écrit des volumes entiers contre Timocrate, qui étoit le frère de ſon ami Métrodore, & qui ne lui avoit déplu que pour n'être pas de ſon opinion ſur je ne ſais quel point de Philoſophie. Il n'a marqué nulle reconnoiſſance pour Démocrite, l'auteur de ſa doctrine ; & il a traité fort mal Nauſiphane, ſon maître, qui ne lui avoit (9) rien appris.

(8) C'eſt Zénon l'Épicurien. Bayle, dans ſon Dictionnaire, a un article entier touchant Albutius. Comme Phèdre, & quelques autres ne ſont ici nommés qu'en paſſant, il eſt inutile de m'y arrêter.

(9) Pour ſentir cette plaiſanterie, il faut ſe reſſouvenir de ce qu'on a lu ci-deſſus, page 107.

Zénon ne déchiroit pas ſeulement Apollodore, Syllus, & ſes autres contemporains : mais remontant juſqu'au père de la Philoſophie, juſqu'à Socrate, il l'appeloit (1) *le bouffon* d'Athènes, & quand il vouloit parler de Chryſippe, il diſoit toujours *Chéſippe*.

Vous-même, tout à l'heure, quand vous avez comme aſſemblé un ſénat de Philoſophes, & recœuilli leurs diverſes opinions, vous diſiez que ces grands hommes n'avoient pas le ſens commun, que c'étoient des viſionnaires, de vrais fous. Certainement, s'ils ont tous erré ſur cette matière, c'eſt une forte préſomption contre l'exiſtence des Dieux. Car de votre côté vous ne dites là-deſſus que des fables, qui à peine mériteroient d'amuſer les vieilles à leurs ſoirées.

---

(1) Quintilien, IX, 2, dit que Socrate fut appelé εἴρων, *id eſt, agens imperitum, & admirator aliorum tanquam ſapientium.* Mais de l'ironie à la bouffonnerie, il y a loin. Une bouffonnerie plate & ridicule, c'eſt celle de Zénon lui-même, quand il dit *Chéſippe* pour Chryſippe, faiſant alluſion au mot χίζειν.

Ne remarquez-vous pas en effet, quelle priſe vous donnez ſur vous, ſi l'on vous accorde que les Dieux ſont faits comme les hommes ? Ils ſeront aſſujétis comme nous, aux ſoins qui regardent le corps ; à la néceſſité de marcher, de courir, de ſe coucher, de ſe baiſſer, de s'aſſeoir, de toucher, de parler. Enfin, vos Divinités étant mâles & femelles, je vous laiſſe à penſer ce qui s'enſuit. Non, je ne puis aſſez m'étonner que ces opinions ſoient entrées dans la tête d'Épicure.

Vous en revenez toujours à votre principe, *Qu'un Dieu eſt un être heureux & immortel.* Seroit-ce donc un obſtacle à ſa félicité, de n'avoir pas deux pieds ? Et de quelque manière que vous conceviez cette félicité divine, pourquoi n'en croyez-vous pas ſuſceptible, ou le Soleil, ou ce Monde-ci, ou quelque Intelligence éternelle, qui ne ſoit pas revêtue d'un corps ?

Pour toute réponſe, vous dites : *Je n'ai jamais vû les plaiſirs du Soleil, ni ceux du Monde.* Et quel autre monde

avez-vous jamais vû que celui-ci ? Vous ne laiſſez pas d'aſſurer qu'il y a, ne diſons pas ſix cents (2) mille mondes, mais des mondes innombrables.

La raiſon, ajoutez-vous, *le dit ainſi.* Et la raiſon ne vous dira-t-elle pas qu'un Dieu étant un être parfait, un être heureux & immortel, on doit croire, que comme il a ſur nous la prérogative de l'immortalité, de même il a ſur nous toute ſorte d'avantages, ſoit pour l'eſprit, ſoit pour le corps ? Inférieurs à lui en tout le reſte, pourquoi lui ſerions-nous égaux par la figure ? C'eſt moins dans l'extérieur que dans la vertu, qu'il faudroit chercher quelque reſſemblance entre l'homme & un Dieu.

Mais pour inſiſter ſur la même objection, y auroit-il rien de ſi puérile, que de nier qu'il y ait de ces ſortes d'animaux, qui s'engendrent dans la mer Rouge, ou dans les Indes ? On ne ſauroit avec toute la curioſité ima-

(2) Façon de parler qui ſignifie indéfiniment une très-grande quantité.

ginable, parvenir à connoître tout ce qu'il y en a ſur la terre, dans les mers, dans les marais, dans les rivières. Faudra-t-il nier l'exiſtence de tous ceux qu'on n'aura point vûs ?

Après tout, que concluriez-vous de cette reſſemblance, dont vous faites tant de cas ? Un chien reſſemble bien à un loup, & comme dit Ennius,

Tout difforme qu'il eſt, le ſinge nous reſſemble.

Mais le rapport qu'il y a pour la figure entre un chien & un loup, ne fait pas qu'il y en ait pour le naturel. Qui croiroit à la groſſeur de ſa taille, que l'éléphant (3) fût un animal

(3) Je ne m'amuſerai point à rapporter ce que les Naturaliſtes content là-deſſus. Voyez Ariſtote, H. A. IX, 465, & Pline, VIII, 1. Mais puiſqu'il eſt parlé ici des Singes, on me ſauroit mauvais gré d'en omettre un trait curieux, propre à égayer un peu mes triſtes Remarques. Un Naturaliſte moderne, qui fait bien voir qu'on peut enchérir ſur les Anciens, rapporte que les Singes du Pérou ſont en ſi grande liaiſon avec les habitans, qu'ils jouent avec eux ; on ne dit pas à quel jeu : mais enfin ils jouent de l'argent : & quand les Singes ont

très-prudent ? Et pour ne parler que des hommes, n'en voit-on pas qui ſe reſſemblent de viſage, mais nullement d'inclinations : comme d'autres ſe reſſemblent d'inclinations, mais nullement de viſage ?

Remarquez, Velléius, où nous conduiroit votre raiſonnement, s'il étoit admis. Vous diſiez : La raiſon ne peut ſe trouver hors d'un être, qui ait figure humaine. Un autre voudra qu'on ajoûte : Hors d'un être, qui exiſte ſur la terre ; qui ſoit né ; qui ait paſſé le temps de l'enfance ; qui ait été inſtruit ; qui ſoit compoſé d'une âme & d'un corps foible & périſſable ; enfin, qui ſoit un homme, un mortel. Que ſi vous n'accordez rien de tout cela par rapport à vos Dieux, pourquoi les vouloir préciſément de figure humaine ? Car la figure humaine eſt accompagnée de tout cela dans les

---

gâgné, ils vont enſemble au cabaret, ſe font donner à boire, & payent exactement leur écot. Je pourois être ſoupçonné de broder ce petit conte, ſi je n'indiquois pas où il ſe trouve. Voyez le P. Leſcalopier, page 146, col. 1.

êtres raiſonnables que vous avez vûs. Dire qu'elle ſeule conſidérée ſans tous ces accompagnemens, vous ſuffit pour vous peindre un Dieu ; c'eſt parler ſans réflexion, & comme s'il n'y avoit qu'à dire la première choſe, que le haſard vous met à la bouche.

Prenez garde encore à cet inconvénient, qui eſt que toute ſuperfluité dans l'homme, & même dans l'arbre, eſt une incommodité. Un doigt de trop, par exemple, ne peut qu'embarraſſer beaucoup. Pourquoi ? Parce que cinq ſuffiſent, & pour la beauté, & pour l'uſage. Or votre Dieu n'a pas ſeulement un doigt de trop ; il a de trop une tête, un cou, une nuque, des côtes, un ventre, un dos, des jarrêts, des mains, des pieds, des cuiſſes, des jambes. Eſt-ce pour le rendre immortel, que vous lui donnez ces diverſes parties du corps ? On peut vivre ſans cela, & ſans avoir préciſément une telle forme. C'eſt ſur-tout dans le cerveau que la vie réſide ? c'eſt dans le cœur, dans les poumons, dans le foie ; mais les traits du viſage ne ſervent pas à prolonger nos jours.

Vous blâmiez ceux qui voyant le Monde, & ce qui le compoſe, le ciel, les terres, les mers ; voyant de quel éclat il eſt revêtu, le Soleil, la Lune, les Étoiles ; voyant les différentes ſaiſons, leur régularité, leurs viciſſitudes ; ont jugé par-là, qu'il y a un être ſupérieur, qui a formé, qui meut, qui règle, qui gouverne tout. Quand ces Philoſophes ſe tromperoient, au moins voit-on ſur quoi leur conjecture eſt fondée. Mais dans votre ſyſtême, quel eſt le chef-d'œuvre, qui vous paroiſſe l'effet d'une intelligence divine, & que vous puiſſiez regarder comme une preuve qu'il y a des Dieux ?

Votre preuve, la voilà : *J'avois une certaine notion de Dieu, imprimée dans mon eſprit.* Mais n'avez-vous pas une ſemblable notion de Jupiter avec ſa grande barbe, & de Minerve avec ſon caſque en tête ? Pour tout cela, les croyez-vous tels ?

Que le peuple & les ignorans ſont bien plus ſenſés que vous, en ce qu'ils croient que les Dieux, non-ſeulement ont des corps tels que les nôtres,

mais en font uſage. Par cette raiſon ils leur donnent un arc, des flèches, une javeline, un bouclier, un trident, une foudre. Quoiqu'ils ne voient aucune action faite par les Dieux, ils ne peuvent néanmoins ſe figurer un Dieu qui ne faſſe rien. Les Égyptiens même, dont on ſe moque, n'ont pas diviniſé une bête, qui ne leur fût de quelque utilité. Les ibis ſont de grands oiſeaux, qui, comme ils ont les jambes fortes, & un long bec de corne, tuent quantité de ſerpens : par-là ils ſauvent à l'Égypte des maladies contagieuſes, en tuant & mangeant ces ſerpens volans, que le vent d'Afrique y porte du déſert de Lybie : ce qui fait que ces ſerpens ne font de mal, ni par leur morſure quand ils ſont en vie, ni par leur infection après leur mort. Si je ne craignois d'être trop long, je dirois quels ſervices les Égyptiens tirent (4) des ichneumons, des crocodiles, des chats. Mais ſans entrer dans ce détail, je puis conclure que

(4) Les Voyageurs nous diſent que l'ichneumon eſt une eſpèce de bléreau.

les bêtes, qui ſont déifiées par les Barbares, le ſont à titre d'utilité : au lieu que vos Dieux ne ſont recommandables par nulle action utile, ni même en général par quelque action que ce ſoit.

Un Dieu n'a rien à faire, dit Épicure. C'eſt penſer comme les enfans, qu'il n'eſt rien de comparable à l'oiſiveté. Encore ne la goûtent-ils pas tellement, qu'ils ne s'exercent volontiers à de petits jeux. Mais votre Dieu eſt abſorbé dans une quiétude ſi profonde, que pour peu qu'il vînt à ſe remuer, on prendroit l'alarme, comme ſi tous ſes plaiſirs expiroient. Cette opinion dérobe aux Dieux le mouvement & l'action qui leur conviennent : & d'ailleurs elle porte les hommes à la pareſſe, en leur faiſant croire que le moindre travail eſt incompatible, même avec la félicité divine.

Mais enfin, puiſque vous le voulez, Dieu eſt donc l'image de l'homme. Venons à examiner ſa demeure, & quel lieu il occupe ; comment il vit ; par quels biens, & par quel uſage de ſes biens il eſt heureux, ainſi que vous le prétendez.

A l'égard

A l'égard du lieu : il n'eſt point de corps, même inanimé, qui n'occupe le ſien. Au plus bas eſt la terre, l'eau ſe répand ſur elle, l'air s'élève au-deſſus, le feu gâgne la plus haute région. Il y a des animaux terreſtres ; il y en a d'aquatiques ; il y en a d'amphibies, qui vivent dans l'un & dans l'autre élément ; il y en a même qu'on voit ſouvent voltiger dans les fournaiſes ardentes, & qu'on croit qui naiſſent dans le feu.

Puis-je donc ſavoir de vous, premièrement, où habite votre Dieu, & qu'eſt-ce qui le fait aller d'un lieu à un autre, ſuppoſé qu'il change jamais de ſituation ? Après cela, puiſqu'il n'y a point d'être animé, qui n'ait un penchant convenable à ſa nature, quel eſt celui de votre Dieu ? Que fait-il de ſon eſprit & de ſa raiſon ? A quoi attachez-vous ſa félicité, ſon immortalité ? Point de réponſe à pas un de ces articles, qui ne ſoit (5)

(5) Je donne l'équivalent ; car le latin, rendu à la lettre, bleſſeroit notre délicateſſe.

meurtrière pour vous ; & c'eſt ce qui arrive, quand on s'embarque dans un faux ſyſtême.

Voici le vôtre. *Que les Dieux ne ſont pas viſibles, mais intelligibles. Que ce ne ſont pas des corps ſolides, & qu'ils ne ſe montrent pas toujours les mêmes individuellement ; mais que nous les concevons par des images reſſemblantes & paſſagères. Que comme il y a des atômes à l'infini pour produire de ces images, elles ſont inépuiſables, & nous préſentent à l'eſprit, quand nous y ſommes bien attentifs, une eſpèce d'êtres heureux & immortels.*

Au nom des Dieux mêmes dont nous parlons, dites-moi : que ſignifie tout cela ? Car enfin, ſi les Dieux ſont intelligibles ſeulement, & n'ont d'eux-mêmes rien de ſolide, nul relief : quelle différence mettez-vous entre penſer à un Hippocentaure, & penſer à un Dieu ? Toutes ces ſortes d'idées, que vous croyez l'effet des images qui nous entrent dans l'eſprit, ne ſont regardées par les autres Philoſophes, que comme de vains fantômes. Quand, par exemple, je crois

voir (6) Gracchus haranguant au Capitole, & recœuillant les voix ſur l'affaire d'Octavius, je prétends que ce n'eſt là qu'un fantôme. Vous prétendez, vous, que ce ſont les images encore ſubſiſtantes de Gracchus & d'Octavius, leſquelles, au ſortir du Capitole, retombent dans mon eſprit. Qu'il en eſt de même des Dieux, dont il ſe détache continuellement des images, qui nous font comprendre qu'ils ſont heureux & immortels.

Suppoſons qu'il y ait véritablement de ces images, qui nous frappent l'eſprit. Tout l'effet qu'elles produiront, c'eſt de nous offrir un objet. Feront-elles auſſi comprendre pourquoi il eſt heureux, pourquoi il eſt immortel ?

Mais qu'eſt-ce que ces images ? Quelle eſt leur origine ? Ce fut Démocrite, qui s'aviſa d'en parler le premier. On l'accabla d'objections, dont vous ne vous tirez pas mieux que lui. Le ſyſtême eſt ruineux de fond en comble. Car viendra-t-on jamais à bout de me

(6) Voyez Appien, Liv. I, & Plutarque dans la Vie de T. Gracchus.

prouver, que mon eſprit reçoive les images d'Homère, d'Archiloque, de Romulus, de Numa, de Pythagore, de Platon ? Je ne les vois pas ſous la figure qu'ils avoient. Comment, eſt-ce donc eux que je vois ? Et de qui ſont les images à l'aide deſquelles vous dites que je les vois ?

Ariſtote prétend qu'Orphée n'exiſta jamais, & l'on veut que les vers qui paſſent ſous le nom de ce Poète, ſoient d'un Pythagoricien, nommé Cercops. Je ne laiſſe pas d'avoir ſouvent dans l'eſprit Orphée, c'eſt-à-dire, ſon image, ſelon vous. Et comment arrive-t-il, que penſant vous & moi à la même perſonne, nous la voyons différemment ? Que nous avons des idées de choſes, qui ne furent jamais, & qui n'ont pu être ; comme vous diriez (7) Scylla, ou la Chimère ? Que nous ſavons

(7) *Scylla*, nom d'un rocher qui donne dans la mer de Sicile, dangereux écœuil, dont la Fable a fait un monſtre marin, que Virgile décrit, *Æneid.* III, 426, *&c.*

Chimère, nom d'une montagne de Lycie, dont la Fable a fait pareillement un monſtre, que Lucrèce décrit, *lib.* V, 903, *&c.*

nous peindre des perſonnes, des lieux, des villes, qui jamais ne furent devant nos yeux ? Que ces images, au moment que nous voulons, ſont toujours prêtes à s'introduire dans nos eſprits ? Qu'elles y entrent ſans qu'on les appelle, & pendant qu'on dort ?

Tout ceci, Velléius, eſt pur badinage. Vous nous faites entrer des images, non-ſeulement dans les yeux, mais encore dans l'eſprit. Que ne dites-vous point, ſous prétexte qu'on vous laiſſe tout dire impunément ?

Ces images ne ſont que paſſer, & ſi vîte, que pluſieurs ſemblent (8) *n'en faire qu'une.* Je rougirois de mon ignorance, ſi ceux qui parlent ainſi, concevoient eux-mêmes ce qu'ils diſent. Car prouvez vous qu'il s'écoule perpétuellement de ces images ? Ou comment entendez-vous qu'elles ſoient inépuiſables, ſuppoſé qu'il s'en écoule perpétuellement ?

(8) Velléius ne l'a point dit formellement : mais c'eſt ce que diſoient les Épicuriens, comme on le peut voir dans la lettre de S. Auguſtin à Dioſcore, n. 30.

Elles ſont inépuiſables, dites-vous ; *parce qu'il y a une infinité d'atômes pour en produire.* Mais par la même raiſon, tout ne ſeroit-il pas éternel ?

Pour éluder cette conſéquence, vous avez recours à l'équilibre, à une juſte proportion entre les différentes eſpèces d'êtres, qui fait, ſelon vous, *que comme il y en a d'une eſpèce mortelle, il y en doit avoir d'une eſpèce immortelle.* D'où il faudroit conclure, que comme il y a des hommes mortels, il y en a d'immortels ; & que comme il y en a qui naiſſent ſur la terre, de même il y en a qui naiſſent dans l'eau.

Vous ajoutez, *que comme il y a des cauſes qui détruiſent, il y en a pareillement qui conſervent.* Je vous le paſſe ; mais en tout cas, elles ne conſervent que ce qui exiſte : or je ne vois pas que vos Dieux exiſtent.

D'ailleurs ces atômes peuvent-ils produire des images ? Il n'y a point d'atômes : mais quand il y en auroit, tout ce qu'ils pouroient faire, ſeroit de s'agiter, & de ſe choquer les uns les autres : ils ne formeroient pas des figures régulières, ils ne leur don-

neroient pas de la couleur, ils ne les animeroient pas.

Rien ne prouve donc l'immortalité de votre Dieu. Voyons s'il eſt heureux. Sans vertu il ne ſauroit l'être. La vertu demande de l'action. Il ne fait rien. Il eſt donc ſans vertu. Il n'eſt donc pas heureux.

Il l'eſt, dites-vous, en ce qu'il a des biens abondamment, & ſans mêlange de maux. Quels biens, je vous prie ? Des plaiſirs, ſans doute. J'entends des plaiſirs ſenſuels, les ſeuls qui ſoient connus de votre ſecte. Ce n'eſt pas, Velléius, que je vous ſoupçonne de reſſembler en ceci au reſte des Épicuriens. Ils devroient avoir honte qu'Épicure ait déclaré en termes exprès, qu'il ne ſe forme l'idée d'aucun bien détaché de ces ſales voluptés, dont il fait le détail, les nommant toutes ſans rougir. Mais enfin de quels mets régalerez-vous les Dieux ? de quelle boiſſon ? de quels concerts ? de quels parfums ? Comment flatterez-vous, & leur goût, & leur odorat ? Les Poëtes leur donnent pour échanſons la Jeuneſſe, ou Ganymède, & font ſervir à leur table

l'ambroiſie & le nectar. Mais vos Dieux, Épicure, ne ſauroient rien avoir de tout cela, ni en faire uſage. Ils ont donc moins de facilités que les hommes pour vivre heureux, puiſqu'il y a moins de plaiſir à leur portée ?

Dira-t-on qu'Épicure n'a pas compté pour beaucoup les plaiſirs, qui, comme il parle lui-même, *chatouillent* les ſens ? Ce ſeroit vouloir nous en impoſer. Philon, ſectateur de l'Académie, ne pouvoit ſouffrir qu'un Épicurien méprisât ces ſortes de voluptés. Et comme il avoit la mémoire excellente, il rapportoit là-deſſus pluſieurs maximes d'Épicure, ſans y changer un mot. Il en récitoit encore de plus effrontées de Métrodore, ce ſage collègue d'Épicure, qui fait un crime (9) à Timocrate ſon

(9) Un fragment qui nous eſt reſté d'une lettre que Métrodore écrivoit à ſon frère, montre bien ſa brutalité. *O que je ſuis joyeux, & comme je me glorifie d'avoir appris d'Epicurus à gratifier à mon ventre, ainſi comme il faut ! Car à la vérité, le bien ſouverain de l'homme, ô Phyſicien Timocrate, conſiſte au ventre.* Plutarque rapporte ce fragment dans le Traité où il fait voir qu'on ne ſauroit vivre heureux ſelon la doctrine d'Épicure.

frère,

frère, de n'oſer tout à fait regarder le ventre, comme le ſouverain bien de l'homme. C'eſt ainſi qu'en a parlé Métrodore, non pas une fois, mais pluſieurs. Je connois à votre air, Velléius, que vous n'en diſconvenez pas; ſans quoi je produirois des livres, qui vous en feroient tomber d'accord. Mais que les Épicuriens faſſent bien ou mal de rapporter tout à la volupté, ce n'eſt pas de quoi il eſt queſtion ici. Tout ce que je voudrois inférer delà, c'eſt que vos Dieux n'ont pas de tels plaiſirs; & que par conſéquent, ſelon vous, ils ne ſont pas heureux.

Mais ils n'ont rien à ſouffrir. Eſt-ce donc aſſez pour des êtres, à qui l'on ſuppoſe toute ſorte de biens, & une ſuprême félicité?

Ils ne ceſſent point de penſer qu'ils ſont heureux : nulle autre idée ne les occupe. Figurons-nous donc un Dieu, qui ne fait durant toute l'éternité, que ſe dire à lui-même : *Je ſuis à mon aiſe*,

---

Au reſte, il n'y a pas ſujet de ſe plaindre que l'original perde ici de ſa naïveté dans la verſion d'Amyot.

je ſuis heureux. Pour moi, je trouve qu'étant heurté à tout moment par un paſſage continuel d'atômes, & voyant que ſans ceſſe il s'échappe de lui mille & mille images, cela devroit le menacer de mort, & déranger un peu ſa béatitude. Votre Dieu n'eſt donc, ni heureux, ni immortel.

Comment ? Épicure n'a-t-il pas fait des livres ſur la ſainteté, & ſur la piété ? Oui, à l'entendre, on croiroit que ce ſont nos grands Pontifes qui parlent, un Coruncanius, un Scévola : & non pas un homme, qui a ſappé toute religion ; qui par ſes raiſonnemens, comme Xerxès (1) par ſes

(1) Xerxès fit mettre le feu aux temples de la Grèce, non par un principe d'impiété, mais au contraire par un zèle de religion. Car les Mages, c'eſt-à-dire les Savans & les Prêtres de ſon Royaume, lui avoient perſuadé que les Dieux ayant pour temple & pour habitation le monde entier, il ne convenoit pas aux hommes de vouloir les renfermer entre des murailles. Voilà ce que nous apprend Cicéron, dans le ſecond livre des Lois, chapitre X, où il ſe déclare pour les uſages reçus à Rome. *Patrum delubra eſſe in urbibus cenſeo : nec ſequor magos Per-*

troupes, a renverſé temples & autels. Car quelle raiſon, après tout, nous obligeroit de ſonger aux Dieux, puiſqu'ils ne ſongent point à nous, ne prennent ſoin de rien, ne font abſolument rien ?

Mais ils ſont d'une nature ſi excellente, ſi relevée, qu'elle doit par elle-même obliger le Sage à lui rendre un culte. Et que peuvent-ils avoir d'excellent, eux qui, tout occupés de leurs plaiſirs, ne feront jamais rien, ne ſont rien, & n'ont jamais rien fait ? Pour être tenu à leur marquer de la piété, ne faudroit-il pas en avoir reçu des grâces ? Car de quoi eſt-on redevable à qui n'a rien donné ? La piété eſt une juſtice, qui acquitte les hommes envers les Dieux : or vos Dieux n'ayant point de relation avec nous, qu'auroient-ils à exiger de nous ? La ſainteté eſt la ſcience de rendre aux Dieux le culte qu'on leur doit :

ſarum, quibus auctoribus Xerxes inflammaſſe templa Græciæ dicitur, quòd parietibus includerent Deos, quibus omnia deberent eſſe potentia ac libera, quorumque hic mundus omnis templum eſſet, & domus.

or quel culte devons-nous aux vôtres, dont nous n'avons reçu, ni n'attendons nulle faveur ? Un culte fondé ſur l'excellence de leur nature, tandis que nous ne leur voyons rien de bon ?

Vous tirez vanité d'avoir foulé aux pieds la ſuperſtition : mais rien de ſi facile à qui voudra, comme vous, anéantir la Divinité. Car vous figurez-vous, que les athées Diagore & Théodore aient pu être ſuperſtitieux ? Je n'en ſoupçonne pas même Protagore, qui ne faiſoit que douter s'il y avoit des Dieux, ou non. Ces Philoſophes étouffoient, non-ſeulement la ſuperſtition, qui inſpire une crainte des Dieux, vaine & ridicule ; mais encore la religion, qui a pour fin de les honorer pieuſement.

Et ceux qui ont dit (2) que tout

(2) Sextus Empiricus, *adv. Mathem.* attribue cette impiété à Critias, & lui fait dire en proſe tout ce que nous liſons dans quarante vers, qui ſe trouvent parmi les fragmens des Tragiques Grecs, avec la Traduction que Grotius en a faite.

Plutarque, *de Plac. Philoſ.* I, 7, rapporte une partie de ces vers, & accuſe Euripide,

ce qui ſe croit des Dieux, n'eſt qu'une invention des Politiques, dont la vue étoit de gouverner par la religion les eſprits que la raiſon toute ſeule ne gouverne pas ? Et Prodicus (3) de Céa, qui ſoutient que ce qui a été mis au nombre des Dieux, ce ſont les choſes dont les hommes retirent de l'utilité ? Et ceux qui prétendent que tous ces Dieux, aujourd'hui l'objet de notre culte & de nos prières, ne ſont que des hommes courageux, illuſtres & puiſſans, qu'on a déifiés après leur mort ? Évhémère, que notre Enniſus a copié,

---

non-ſeulement d'en être l'auteur, mais d'y avoir démaſqué ſes propres ſentimens, en prenant la précaution de les mettre dans la bouche de Siſyphe, perſonnage de théâtre.

(3) Le ſentiment du Sophiſte Prodicus ſe rapporte à celui de Perſée. Voyez ci-deſſus page 75. L'idolatrie des Égyptiens venoit du même principe. N'en alléguons point ici d'autres preuves, que ce qui a été dit p. 116. On vouloit porter le peuple à ménager la vie de certains animaux, qui étoient utiles. Pour cela on faiſoit rendre à ces animaux un culte qui n'étoit que politique dans l'eſprit des gens ſenſés, mais qui étoit religion pour le peuple.

met dans ſon jour cette dernière opinion, en racontant où les Dieux ſont morts, & où ſont leurs ſépultures. Croyez-vous, dis-je, que tous ceux qui ont avancé de tels ſentimens, n'aient pas rejeté toute eſpèce de religion ?

Parlerai-je de cette (4) ſainte & auguſte Éleuſine, aux myſtères de laquelle les nations les plus éloignées ſe ſont initier ? Rapporterai-je ceux de Samothrace, & ceux (5) qui ſe célèbrent à Lemnos, dans l'épaiſſeur d'une forêt ténébreuſe ? Qu'on les développe ces myſtères, qu'on les réduiſe à ce que la raiſon y découvre, on verra qu'ils vont plutôt à expliquer des choſes

(4) On appeloit Cérès, *Éleuſine*, parce qu'elle avoit le plus fameux de ſes temples à Éleuſis, près d'Athènes.

(5) De la manière dont je traduis, il pouroit ſembler que les myſtères de Samothrace & ceux de Lemnos étoient des myſtères différens. C'étoient pourtant les mêmes, ſelon Meurſius, *Græc. Feriat. in* Καβείρια. Quoi qu'il en ſoit, ma Traduction eſt très-conforme à l'original. Et après tout, quoique ces myſtères fuſſent eſſenciellement les mêmes, peut-être différoient-ils en quelques cérémonies.

naturelles, qu'à établir la connoiſſance des Dieux.

Démocrite lui-même, ce grand homme, qui eſt la ſource où Épicure a puiſé, s'il faut ainſi dire, pour arroſer ſes (6) petits jardins, Démocrite, dis-je, paroît n'avoir eu rien de fixe ſur ce qui concerne la Divinité. Tantôt il l'attribue (7) à des images,

(6) Voyez page 127, remarque 6.

(7) Quoique les termes ſoient un peu différens, on voit aſſez que tout ceci revient à ce que diſoit Velléius, page 66. Il s'agit toujours des images mêmes, qui préſentent les objets à nos eſprits, ou à nos yeux, & par le moyen deſquelles nous penſons, & nous voyons. Il s'agit de la ſource d'où émanent ces images, & c'eſt ce qu'on appelle ici *principes d'intelligence*. Il s'agit de l'effet que produiſent ces images, c'eſt-à-dire, des idées qu'elles forment en nous : idées qu'on appelle ici *des images animées*, & qui *nous font du bien ou du mal*, ſuivant qu'elles nous portent à l'un ou à l'autre, par la manière dont elles nous font enviſager les objets. Enfin, ces *grandes images qui embraſſent par dehors le Monde entier*, c'eſt l'idée que nous nous formons du Monde, en le voyant mentalement comme ſuſpendu, pour ainſi dire, entre des eſpaces imaginaires.

dont il croit que l'Univers eſt rempli : tantôt à des images animées, qui nous font ordinairement du bien, ou du mal : tantôt à de certaines grandes images, qui embraſſent par-dehors le Monde entier. Opinions, en vérité, plus dignes (8) du pays de Démocrite, que de Démocrite lui-même. Car enfin, quelle idée peut-on ſe former de ces images ? Comment ſeroient-elles pour nous un objet d'admiration ? Et par quel endroit nous paroîtroient-elles mériter des hommages & des prières ?

Quant à Épicure, il extirpe toute religion, du moment qu'il ôte aux Dieux la volonté de faire du bien. Il a beau dire qu'ils ont toutes les perfections. En ne leur accordant pas

(8) Démocrite étoit d'Abdère, ville maritime de Thrace, qui n'avoit pas la réputation de produire des hommes fort ſpirituels. Juvénal, dans ſa dixième Satire, fait voir que le mérite eſt originaire de tout pays, lorſqu'il dit au ſujet de ce Philoſophe :

cujus prudentia monſtrat
Summos poſſe viros, & magna exempla daturos
Vervecum in patria, craſſoque ſub aëre naſci.

la bonté, il leur retranche ce qui convient le plus eſſenciellement à des êtres parfaits. Car y a-t-il rien de meilleur, rien de plus grand, que d'être bon, & de faire du bien ? Refuſer (9) à vos Dieux cette qualité, c'eſt dire qu'ils n'aiment ni Dieux ni hommes ; que perſonne ne leur eſt cher ; que perſonne ne doit eſpérer d'eux la plus légère attention ; & qu'en un mot, non-ſeulement ils ne ſe mettent point en peine de nous,

(9) Le fameux vers de Lucrèce, *Nec bene promeritis capitur, nec tangitur irâ*, renferme deux points, dont Cotta ne touche ici que le premier. Il prétend que les Dieux font du bien aux hommes ; mais il ne dit pas que leur colère ſoit à craindre. En effet, tous les anciens Philoſophes ont affecté d'ignorer qu'il puiſſe y avoir en Dieu une juſtice vindicative. Cicéron le dit formellement. *Num iratum timemus Jovem ? At hoc quidem commune eſt omnium philoſophorum (non eorum modò, qui Deum nihil habere ipſum negotii dicunt, nihil exhibere alteri : ſed eorum etiam, qui Deum ſemper agere aliquid, & moliri volunt) numquam nec iraſci Deum, nec nocere.* Lib. de Off. III, cap. 28.

mais ils ſe regardent les uns les autres d'un œuil indifférent.

Que les Stoïciens, dont vous blâmez la doctrine, ſont bien plus raiſonnables que vous ! C'eſt une de leurs maximes, qu'un Sage eſt ami d'un autre Sage, même ſans le connoître. Auſſi la vertu eſt ce qu'il y a de plus aimable. Dans quelque endroit du monde qu'elle paroiſſe, elle s'attirera notre amour.

Mais vous, quel tort ne faites-vous pas aux hommes, en leur voulant perſuader qu'il n'y a que la foibleſſe, qui faſſe naître de l'attachement & du zèle pour autrui ? Que par cette raiſon les Dieux n'en ſont point capables : & que les hommes eux-mêmes, s'ils ne ſentoient pas le beſoin de s'aider mutuellement, ne connoîtroient ni généroſité, ni penchant à ſe faire plaiſir. Quoi, n'eſt-ce pas un ſentiment naturel aux honnêtes gens, de ſe chérir les uns les autres ? Juſque-là qu'on chérit ce mot d'*amour*, d'où l'amitié tire ſon nom. Qui ne chercheroit dans l'amitié que ſes avantages perſonnels, & non ceux de ſon ami ; ce ne ſeroit pas amitié,

ce ſeroit une ſorte de trafic. On aime des (1) prés, des champs, des troupeaux, à cauſe du profit qui en revient : mais les perſonnes qu'on aime, on les aime ſans intérêt. A combien plus forte raiſon les Dieux, qui n'ont beſoin de rien, doivent-ils s'aimer gratuïtement les uns les autres, & s'employer pour nous ? Sans cela, pourquoi les honorer ? pourquoi les prier ? Faut-il des ſacrifices & des Pontifes, faut-il des augures & des auſpices ?

Mais, encore une fois, n'a-t-on pas un livre d'Épicure ſur la ſainteté ?

(1) Ceci me rappelle une autre penſée de Cicéron, qui m'a toujours paru ſi belle, & d'une vérité ſi frappante, que je ne puis me refuſer le plaiſir d'en rapporter ici la ſubſtance. Quelle plus grande folie, dit-il, pour un homme opulent, & qui eſt à portée de ſe donner tous les agrémens de la vie, que de rechercher tout ce qu'on peut avoir avec de l'argent, belles terres, beaux équipages, maiſons ſuperbement meublées ; & de ne pas ſonger plutôt à ſe faire des amis. Toute autre acquiſition peut nous échapper, & devenir la proie du plus fort. Il n'y a que nos amis, dont la poſſeſſion ne puiſſe nous être diſputée.

Voyez le Dialogue ſur l'Amitié, chap. 15.

C'eſt un homme qui ſe joue de nous ; & qui a moins de grâce à plaiſanter, que de hardieſſe à écrire tout ce qu'il lui plaît. De quelle ſainteté eſt-il queſtion, ſi les Dieux ne ſongent point à ce qui regarde les hommes ? Et ſe peut-il faire qu'il y ait une eſpèce d'êtres animés, qui ne ſongent à rien du tout ?

Poſidonius, notre ami commun, a bien découvert le but de ce ſyſtême, lorſqu'il a montré dans ſon cinquième livre *De la nature des Dieux*, qu'Épicure ne croyoit point de Dieux ; & que tout ce qu'il en diſoit, n'étoit que pour ſe dérober à l'indignation du Public. Épicure, après tout, n'eût pas été aſſez ſot pour s'imaginer de bonne foi, qu'un Dieu a tout l'extérieur d'un ſimple mortel ; qu'il a un corps, à la ſolidité près, tout ſemblable au nôtre, mais ſans en faire le moindre uſage ; qu'il eſt grêle, tranſparent ; qu'il ne donne rien, n'eſt bon à rien, ne prend ſoin de rien, ne fait rien.

Un tel être, premièrement, n'eſt pas un être poſſible : & quand Épicure a repréſenté ainſi les Dieux, il n'a

voulu que conſerver le mot, en ſupprimant la réalité. Mais en ſecond lieu, s'il eſt vrai qu'un Dieu ait cela de propre & d'eſſenciel, qu'il n'aime point les hommes, & ne faſſe rien pour eux : hé bien, laiſſons-le (2) pour tel qu'il eſt. Car lui demanderai-je qu'il m'aſſiſte ? Il ne ſauroit aſſiſter perſonne, puiſqu'il faut de la foibleſſe, dites-vous, pour être capable d'aimer les autres, & de leur faire du bien.

---

(2) Je me ſers d'une périphraſe, qui ne fait qu'effleurer le ſens de ce mot, *Valeat*. Toutes les langues ont leurs avantages & leurs défauts : mais cela ne rend pas la condition d'un Traducteur plus heureuſe. Quand ſa langue ne lui fournit rien d'équivalent au texte original, il eſt toujours dans la néceſſité de ſe tenir au-deſſous. Quand au contraire ſa langue pouroit enchérir ſur le texte original, il ne doit prendre cette liberté que ſobrement & rarement, pour ne pas donner à l'Auteur plus d'eſprit que l'Auteur lui-même n'en a voulu avoir.

AVIS.

Par les chiffres qui ſont aux marges du Texte, on voit à quelles pages du François ſe rapportent les pages du Latin.

M. TULLII CICERONIS
DE
NATURA DEORUM.
AD M. BRUTUM.

LIBER I.

I. CUM multæ res in philoſophia nequaquam ſatis adhuc explicatæ ſint, tum perdifficilis, Brute, (quod tu minimè ignoras,) & perobſcura quæſtio eſt de natura Deorum; quæ ad agnitionem animi pulcherrima eſt, & ad moderandam religionem neceſſaria. De qua tam variæ ſunt doctiſſimorum hominum, tamque diſcrepantes ſententiæ, ut magno argumento eſſe debeat, cauſam, 34
id eſt, principium philoſophiæ, eſſe ſcientiam: prudenterque Academicos a rebus incertis aſſenſionem cohibuiſſe. Quid eſt enim temeritate fortius? aut quid tam temerarium, tamque indignum ſapientis gravitate, atque conſtantiâ, quàm aut falſum ſentire; aut, quod non ſatis exploratè perceptum ſit, & cognitum, ſine ulla dubitatione defendere? Velut in hac quæſtione,

plerique (quod maximè veriſimile eſt, &
35 quò omnes duce naturâ vehimur) Deos eſſe
dixerunt : dubitare ſe Protagoras : nullos
eſſe omnino Diagoras Melius, & Theodo-
36 rus Cyrenaïcus putaverunt. Qui verò Deos
eſſe dixerunt, tanta ſunt in varietate, ac
diſſenſione, ut eorum moleſtum ſit dinu-
merare ſententias. Nam & de figuris Deo-
rum, & de locis, atque ſedibus, & actione
vitæ multa dicuntur ; deque his ſummâ
philoſophorum diſſenſione certatur. Quod
verò maximè rem cauſamque continet, eſt,
utrùm nihil agant, nihil moliantur, omni
curatione & adminiſtratione rerum vacent ;
an contra ab his & a principio omnia facta
& conſtituta ſint, & ad infinitum tempus
regantur, atque moveantur. In primiſque
magna diſſenſio eſt ; eaque niſi dijudice-
tur, in ſummo errore neceſſe eſt homines,
atque in maximarum rerum ignoratione
verſari.

37 II. Sunt enim philoſophi, & fuerunt,
qui omnino nullam habere cenſerent hu-
manarum rerum procurationem Deos. Quo-
rum ſi vera ſententia eſt, quæ poteſt eſſe
pietas ? quæ ſanctitas ? quæ religio ? Hæc enim
omnia, purè, ac caſtè tribuenda Deorum
numini ita ſunt, ſi animadvertuntur ab his,
& ſi eſt aliquid a Diis immortalibus homi-
num generi tributum. Sin autem Dii nec
poſſunt nos juvare, nec volunt ; nec om-
nino curant ; nec, quid agamus, animad-
vertunt ; nec eſt quod ab his ad hominum
vitam

vitam permanare poſſit : quid eſt, quòd ullos Diis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus ? In ſpecie autem fictæ ſimulationis, ſicut reliquæ virtutes, ita pietas ineſſe non poteſt ; cum qua ſimul & ſanctitatem, & religionem tolli neceſſe eſt : quibus ſublatis, perturbatio vitæ ſequitur, & magna confuſio. Atque haud ſcio an pietate adverſus Deos ſublatâ, fides etiam, & ſocietas humani generis, & una excel- 38
lentiſſima virtus, juſtitia tollatur. Sunt autem alii philoſophi, & hi quidem magni atque nobiles, qui Deorum mente, atque ratione omnem mundum adminiſtrari, & regi cenſeant : neque verò id ſolum, ſed etiam ab iiſdem vitæ hominum conſuli, & provideri. Nam & fruges, & reliqua, quæ terra pariat, & tempeſtates, ac temporum varietates, cœlique mutationes, quibus omnia, quæ terra gignat, maturata pubeſcant, a Diis immortalibus tribui generi humano putant : multaque, quæ dicentur in his libris, colligunt, quæ talia ſunt, ut ea ipſa Dii immortales ad uſum hominum fabricati pænè videantur. Contra quos Carneades ita multa diſſeruit, ut excitaret homines non ſocordes ad veri inveſtigandi cupiditatem. Res enim nulla eſt, de qua tantopere non 39
ſolùm indocti, ſed etiam docti diſſentiant. Quorum opiniones cùm tam variæ ſint, tamque inter ſe diſſidentes : alterum fieri profectò poteſt, ut earum nulla ; alterum certè non poteſt, ut plus unâ vera ſit.

III. Qua quidem in cauſa & benevolos objurgatores placare, & invidos vituperatores confutare poſſumus, ut alteros reprehendiſſe pœniteat, alteri didiciſſe ſe gaudeant. Nam qui admonent amicè, docendi ſunt: qui inimicè inſectantur, repellendi. Multum autem fluxiſſe video de libris noſtris, quos complures brevi tempore edidi-
40 mus, variumque ſermonem, partim admirantium, unde hoc philoſophandi nobis ſubitò ſtudium extitiſſet: partim, quid quaque de re certi haberemus, ſcire cupientium. Multis etiam ſenſi mirabile videri, eam nobis potiſſimùm probatam eſſe philoſophiam, quæ lucem eriperet, & quaſi noctem quandam rebus offunderet, deſertæque diſciplinæ, & jam pridem relictæ, pattocinium nec opinatum a nobis eſſe ſuſceptum. Nos autem nec ſubitò cœpimus philoſophari: nec mediocrem a primo tempore ætatis in eo ſtudio operam, curamque conſumpſimus; &, cùm minimè videbamur, tum maximè philoſophabamur. Quod & orationes declarant, refertæ philoſophorum ſententiis: & doctiſſimorum hominum familia-
41 ritates, quibus ſemper domus noſtra floruit: & principes illi, Diodotus, Philo, Antiochus, Poſidonius, a quibus inſtituti ſumus. Et, ſi omnia philoſophiæ præcepta referuntur ad vitam, arbitramur nos & publicis, & privatis in rebus ea præſtitiſſe, quæ ratio & doctrina præſcripſerit.

IV. Sin autem quis requirit, quæ cauſa

nos impulerit, ut hæc tam ſerò literis mandaremus, nihil eſt, quod expedire tam facilè poſſimus. Nam cùm otio langueremus, & is eſſet reipublicæ ſtatus, ut eam unius conſilio, atque curâ gubernari neceſſe eſſet: primùm ipſius reipublicæ causâ philoſophiam noſtris hominibus explicandam putavi, magni exiſtimans intereſſe ad decus & ad laudem civitatis, res tam graves, tamque præclaras Latïnis etiam literis contineri. Eóque me minùs inſtituti mei pœnitet, quòd facilè ſentio, quàm multorum non modò diſcendi, ſed etiam ſcribendi ſtudia 42
commoverim. Complures enim Græcis inſtitutionibus eruditi, ea, quæ didicerant, cum civibus ſuis communicare non poterant, quòd illa, quæ a Græcis accepiſſent, Latinè dici poſſe diffiderent. Quo in genere tantum profeciſſe videmur, ut a Græcis ne verborum quidem copiâ vinceremur. Hortata etiam eſt, ut me ad hæc conferrem, animi ægritudo, fortunæ magnâ & gravi commota injuriâ: cujus ſi majorem aliquam levationem reperire potuiſſem, non ad hanc potiſſimùm confugiſſem. Eâ verò ipsâ nullâ ratione meliùs frui potui, quàm 43
ſi me non modò ad legendos libros, ſed etiam ad totam philoſophiam pertractandam dediſſem. Omnes autem ejus partes, atque omnia membra tum facillimè noſcuntur, cùm totæ quæſtiones ſcribendo explicantur. Eſt enim admirabilis quædam continuatio, ſerieſque rerum, ut aliæ ex aliis nexæ, &

omnes inter se aptæ, colligatæque videantur.

V. Qui autem requirunt, quid quâque de re ipsi sentiamus, curiosiùs id faciunt, quàm necesse est. Non enim tam auctoritatis in disputando, quàm rationis momenta quærenda sunt. Quin etiam obest plerumque iis, qui discere volunt, auctoritas eorum, qui se docere profitentur. Desinunt enim suum judicium adhibere: id habent ratum, quod ab eo, quem probant, judicatum vident.
44 Nec verò probare soleo id, quod de Pythagoreis accepimus, quos ferunt, si quid affirmarent in disputando, cùm ex iis quæreretur, quare ita esset, respondere solitos, *Ipse dixit*: ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio præjudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas. Qui autem mirantur, nos hanc potissimùm disciplinam secutos, his quatuor Academicis libris satis responsum videtur. Nec verò desertarum, relictarumque rerum patrocinium suscepimus: non enim hominum interitu sententiæ quoque occidunt; sed lucem auctoris fortasse desiderant: ut hæc in philosophia ratio contra omnia differendi, nullamque rem apertè judicandi, profecta a
45 Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade, usque ad nostram viguit ætatem; quam nunc propemodum orbam esse in ipsa Græcia intelligo. Quod non Academiæ vitio, sed tarditate hominum arbitror contigisse. Nam si singulas disciplinas perci-

pere magnum eſt : quanto majus omnes ? quod facere iis neceſſe eſt, quibus propoſitum eſt, veri reperiendi causâ, & contra omnes philoſophos, & pro omnibus dicere. Cujus rei tantæ, tamque difficilis facultatem conſecutum eſſe me non profiteor : ſecutum eſſe præ me fero. Nec tamen fieri poteſt, ut, qui hac ratione philoſophentur, ii nihil habeant, quod ſequantur. Dictum eſt 46
omnino hac de re alio loco diligentiùs : ſed quia nimis indociles quidam, tardique ſunt, admonendi videntur ſæpius. Non enim ſumus ii, quibus nihil verum eſſe videatur ; ſed ii, qui omnibus veris falſa quædam adjuncta eſſe dicamus, tantâ ſimilitudine, ut in iis nulla inſit certa judicandi, & aſſentiendi nota. Ex quo exſiſtit & illud, multa eſſe probabilia ; quæ quanquam non perciperentur, tamen quia viſum haberent quemdam inſignem, & illuſtrem, his ſapientis vita regeretur.

VI. Sed jam, ut omni me invidiâ liberem, ponam in medio ſententias philoſophorum de natura Deorum. Quo quidem loco convocandi omnes videntur, qui, quæ ſit earum vera, judicent. Tum demum mihi procax Academia videbitur, ſi aut conſenſerint omnes, aut erit inventus aliquis, qui, quid verum ſit, invenerit. Itaque mihi libet 47
exclamare, ut Statius in Synephebis :

Prò deûm, popularium omnium, omnium adoleſcentium
Clamo, poſtulo, obſecro, oro, ploro, atque imploro
fidem ;

non leviſſima de re, ut queritur ille,

Fieri in civitate facinora capitalia :
Ab amico amante argentum accipere meretrix non vult ;

ſed ut adſint, cognoſcant, animadvertant, quid de religione, pietate, ſanctitate, cære-
48 moniis, fide, jurejurando, quid de templis, delubris, ſacrificiiſque ſolennibus, quid de ipſis auſpiciis, quibus nos præſumus, exiſtimandum ſit. Hæc enim omnia ad hanc de Diis immortalibus quæſtionem referenda ſunt. Profectò eos ipſos, qui ſe aliquid certi habere arbitrantur, addubitare coget doctiſſimorum hominum de maxima re tanta diſſenſio. Quod cùm ſæpe aliàs, tum maximè animadverti, cùm apud C. Cottam, familiarem meum, accuratè ſanè, & diligenter de Diis
49 immortalibus diſputatum ſit. Nam, cùm feriis Latinis ad eum, ipſius rogatu arceſſituque, veniſſem, offendi eum ſedentem in exhedra, & cum C. Velleio ſenatore diſputantem, ad quem tum Epicurei primas ex noſtris hominibus deferebant. Aderat etiam Q. Lucilius Balbus ; qui tantos progreſſus habebat in Stoïcis, ut cum excellentibus in
50 eo genere Græcis compararetur. Tum, ut me Cotta vidit, Peropportunè, inquit, venis : oritur enim mihi magna de re altercatio cum Velleio ; cui, pro tuo ſtudio, non eſt alienum te intereſſe.

VII. Atqui mihi quoque videtur, inquam, veniſſe, ut dicis, opportunè. Tres enim trium diſciplinarum principes conveniſtis.

M. enim Piſo ſi adeſſet, nullius philoſophiæ, earum quidem, quæ in honore ſunt, vacaret locus. Tum Cotta, Si, inquit, liber Antiochi noſtri, qui ab eo nuper ad hunc Balbum miſſus eſt, vera loquitur; nihil eſt, quòd Piſonem, familiarem tuum, deſideres. Antiocho enim Stoïci cum Peripateticis re concinere videntur, verbis diſcrepare. Quo de libro velim ſcire, Balbe, quid ſentias. Egone? inquit ille: miror, Antiochum, 51
hominem in primis acutum, non vidiſſe intereſſe plurimùm inter Stoïcos, qui honeſta a commodis non nomine, ſed genere toto disjungerent; & Peripateticos, qui honeſta commiſcerent cum commodis, ut ea inter ſe magnitudine, & quaſi gradibus, non genere differrent. Hæc enim eſt non verborum parva, ſed rerum permagna diſſenſio. Verùm hæc aliàs: nunc quod cœpimus, ſi videtur. Mihi verò, inquit Cotta, videtur. Sed ut hic, qui intervenit, me intuens, 52
ne ignoret, quæ res agatur, de natura agebamus Deorum: quæ cùm mihi videretur perobſcura, ut ſemper videri ſolet; Epicuri ex Velleio ſciſcitabar ſententiam. Quamobrem, inquit, Vellei, niſi moleſtum eſt, repete quæ cœperas. Repetam verò: quanquam non mihi, ſed tibi hic venit adjutor: ambo enim, inquit arridens, ab eodem Philone nihil ſcire didiciſtis. Tum ego, Quid didicerimus, Cotta viderit: tu autem nolo exiſtimes me adjutorem huic veniſſe, ſed auditorem, & quidem æquum, libero judicio,

nullâ ejuſmodi adſtrictum neceſſitate, ut mihi, velim, nolim, ſit certa quædam tuenda ſententia.

53 VIII. Tum Velleius, fidenter ſanè, ut ſolent iſti; nihil tam verens, quàm ne dubitare aliqua de re videretur; tanquam modò ex Deorum concilio, & ex Epicuri intermundiis deſcendiſſet: Audite, inquit, non futiles commentitiaſque ſententias, non opificem, ædificatoremque mundi Platonis de Timæo Deum: nec autem fatidicam
54 Stoïcorum πρόνοιαν, quàm latinè licet *providentiam* dicere: neque verò mundum ipſum, animo & ſenſibus præditum, rotundum, ardentem, volubilem Deum: portenta, & miracula non differentium philoſophorum, ſed ſomniantium. Quibus enim oculis intueri potuit veſter Plato fabricam illam tanti operis, quâ conſtrui a Deo, atque ædificari mundum facit? Quæ molitio? quæ ferramenta? qui vectes? quæ machinæ? qui miniſtri tanti muneris fuerunt? Quemadmodum autem obedire, & parêre voluntati architecti aër, ignis, aqua, terra
53 potuerunt? Unde verò ortæ illæ quinque formæ, ex quibus reliqua formantur, antè cadentes ad animum efficiendum, patiendoſque ſenſus? Longum eſt omnia: quæ talia ſunt, ut optata magis, quàm inventa videantur. Sed illa palmaris quidem, quòd, qui non modò natum mundum introduxerit, ſed etiam manu pænè factum, is eum dixerit fore ſempiternum. Hunc cenſes primis,

primis, ut dicitur, labris guſtaſſe phyſiologiam, qui quidquam, quod ortum ſit, putet æternum eſſe poſſe? Quæ eſt enim coagmentatio non diſſolubilis? aut quid eſt, cujus principium aliquod ſit, nihil ſit extremum? Pronœa verò ſi veſtra eſt, Lucili, eadem; requiro, quæ paulò antè, miniſtros, machinas, omnem totius operis 56
deſignationem, atque apparatum. Sin alia eſt, cur mortalem fecerit mundum, non, quemadmodum Platonicus Deus, ſempiternum.

IX. Ab utroque autem ſciſcitor, cur mundi ædificatores repentè exſtiterint: innumerabilia antè ſecula dormierint? Non enim ſi mundus nullus erat, ſecula non erant. Secula nunc dico, non ea, quæ dierum, noctiumque numero annuis 57
curſibus conficiuntur: nam fateor ea ſine mundi converſione effici non potuiſſe. Sed fuit quædam ab infinito tempore æternitas, quam nulla temporum circumſcriptio metiebatur; ſpatio tamen, qualis ea fuerit, intelligi non poteſt: quòd ne in cogitationem quidem cadit, ut fuerit tempus aliquod, nullum cùm tempus eſſet. Iſto igitur tam immenſo ſpatio, quæro, Balbe, cur Pronœa veſtra ceſſaverit. Laborémne fugiebat? At iſte nec attingit Deum, nec erat ullus, cùm omnes naturæ numini divino, cœlum, ignes, terræ, maria, parerent. Quid autem erat, quòd concupiſceret Deus mundum ſignis & luminibus, tanquam

58 ædilis, ornare ? Si, ut Deus ipſe meliùs habitaret : antea videlicet tempore infinito in tenebris, tanquam in gurguſtio habitaverat. Pòſt autem varietatene eum delectari putamus, quâ cœlum & terras exornatas videmus ? Quæ iſta poteſt eſſe oblectatio Deo ? quæ ſi eſſet, non ea tamdiu carere potuiſſet. An hæc, ut ferè dicitis, hominum causâ a Deo conſtituta ſunt ? Sapientúmne ? propter paucos ergo tanta eſt facta rerum molitio. An ſtultorum ? at primùm cauſa non fuit, cur de improbis
59 bene mereretur : deinde quid eſt aſſecutus, cùm omnes ſtulti ſint ſine dubio miſerrimi ; maximè quòd ſtulti ſunt : miſerius enim ſtultitiâ quid poſſumus dicere ? deinde quod ita multa ſunt incommoda in vita, ut ea ſapientes commodorum compenſatione leniant, ſtulti nec vitare venientia poſſint, nec ferre præſentia.

X. Qui verò mundum ipſum animantem, ſapientemque eſſe dixerunt, nullo modo viderunt animi naturam, intelligentes in quam figuram cadere poſſet : de quo dicam equidem paulò pòſt. Nunc autem hactenus
60 admirabor eorum tarditatem, qui animantem, immortalem, & eumdem beatum, rotundum eſſe velint, quòd eâ formâ ullam neget eſſe pulchriorem Plato. At mihi vel cylindri, vel quadrati, vel coni, vel pyramidis videtur eſſe formoſior. Quæ verò tribuitur vita iſti rotundo Deo ? nempe ut eâ celeritate contorqueatur, cui par nulla ne cogitari quidem

poſſit. In qua non video, ubinam mens conſtans, & vita beata poſſit inſiſtere : quódque in noſtro corpore ſi minima ex parte ſignificetur, moleſtum ſit ; cur hoc idem non habeatur moleſtum in Deo ? Terra enim profectò, quoniam pars mundi eſt, pars eſt etiam Dei. Atqui terræ maximas regiones, inhabitabiles, atque incultas videmus, quòd pars earum appulſu ſolis exarſerit, pars obriguerit nive, pruinâque, longinquo ſolis abſceſſu : quæ, ſi mundus eſt Deus, quoniam partes mundi ſunt, Dei membra partim 61
ardentia, partim refrigerata dicenda ſunt. Atque hæc quidem veſtra, Lucili : qualia verò alia ſint, ab ultimo repetam ſuperiorum. Thales enim Mileſius, qui primus de talibus rebus quæſivit, aquam dixit eſſe initium rerum : Deum autem, eam mentem, quæ ex aquâ cùncta fingeret. Si Dii poſſunt eſſe ſine ſenſu & mente, cur aquæ adjunxit, ſi ipſa mens conſtare poteſt vacans corpore ? Anaximandri autem opinio eſt, nativos eſſe 62
Deos, longis intervallis orientes, occidenteſque, eoſque innumerabiles eſſe mundos. Sed nos Deum, niſi ſempiternum intelligere quî poſſumus ? Pòſt Anaximenes, aëra Deum ſtatuit, eumque gigni, eſſeque immenſum, & infinitum, & ſemper in motu : quaſi aut aër ſine ulla forma Deus eſſe poſſit ; cùm præſertim Deum non modò aliquâ, ſed pulcherrimâ ſpecie eſſe deceat : aut non ómne, quod órtum ſit, mortalitas conſequatur.

XI. Inde Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene disciplinam, primus omnium rerum descriptionem, & modum, mentis infinitæ vi ac ratione designari, & confici voluit: in quo non vidit, neque motum sensui junctum & continentem, in infinito ullum esse posse: neque sensum omnino, quo non ipsa natura pulsa sentiret. Deinde
63 si mentem istam quasi animal aliquod esse voluit, erit aliquid interius, ex quo illud animal nominetur: quid autem interius mente? Cingatur igitur corpore externo. Quod quoniam non placet; aperta, simplexque mens, nullâ re adjunctâ, quæ sentire possit, fugere intelligentiæ nostræ vim, & notionem videtur. Crotoniates autem Alcmæo, qui soli & lunæ, reliquisque sideribus, animoque præterea divinitatem dedit, non sensit, sese mortalibus rebus immortalitatem dare. Non Pythagoras, qui censuit, animum esse per naturam rerum omnem intentum, & commeantem, ex quo nostri animi carperentur, non vidit distractione humanorum animorum discerpi, & lacerari Deum: & cùm miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum
64 Dei partem esse miseram, quod fieri non potest. Cur autem quidquam ignoraret animus hominis, si esset Deus? Quomodo porro Deus iste, si nihil esset nisi animus, aut infixus, aut infusus esset in mundo?
65 Tum Xenophanes, qui mente adjunctâ, omne præterea, quod esset infinitum, Deum

voluit esse, de ipsa mente ita reprehenditur, ut ceteri : de infinitate autem vehementiùs, in qua nihil neque sentiens, neque conjunctum potest esse. Nam Parmenides commentitium quiddam coronæ similitudine efficit : *stephanen* appellat, continentem ardore lucis orbem, qui cingit cœlum, quem appellat Deum. In quo neque figuram divinam, neque sensum quisquam suspicari potest. Multa ejusdem monstra ; quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem, ceteraque generis ejusdem ad Deum revocat ; quæ vel morbo, vel somno, vel oblivione, vel vetustate delentur. Eademque de sideribus : quæ reprehensa jam in alio, in hoc omittantur.

XII. Empedocles autem multa alia peccans, in deorum opinione turpissimè labitur. Quatuor enim naturas, ex quibus omnia constare vult, divinas esse censet : quas & nasci, & extingui perspicuum est, & sensu omni carere. Nec verò Protagoras, qui sese negat omnino de Diis habere quod liqueat, sint, non sint, qualesve sint, quidquam videtur de natura Deorum suspicari. Quid ? Democritus, qui non imagines, earumque circuitus in Deorum numero refert : tum illam naturam, quæ imagines fundat, ac mittat : tum scientiam, intelligentiamque nostram ; nonne in maximo errore versatur ? Cúmque idem omnino, quia nihil semper suo statu maneat, neget esse quidquam sempiternum ; nonne Deum 66 67

omnino ita tollit, ut nullam opinionem ejus reliquam faciat? Quid aër, quo Diogenes Apolloniates utitur Deo, quem ſenſum habere poteſt, aut quam formam Dei? Jam de Platonis inconſtantia longum eſt dicere; qui in Timæo, patrem hujus mundi
68 nominari neget poſſe: in Legum autem libris, quid ſit omnino Deus, inquiri oportere non cenſeat. Quòd verò ſine corpore ullo Deum vult eſſe, ut Græci dicunt ἀσώματον; id quale eſſe poſſit, intelligi non poteſt. Careat enim ſenſu neceſſe eſt, careat etiam prudentiâ, careat voluptate: quæ omnia unà cum Deorum notione comprehendimus. Idem & in Timæo dicit, & in Legibus, & mundum Deum eſſe, & cœlum, & aſtra, & terram, & animos, & eos, quos majorum inſtitutis accepimus: quæ & per ſe ſunt falſa perſpicuè, & inter ſeſe vehementer repugnanda. Atque etiam Xenophon paucioribus verbis eadem ferè peccat: facit enim in iis, quæ a Socrate dicta retulit, Socratem diſputantem, formam Dei quæri non oportere: eumdemque & ſolem, & animum Deum dicere: & modò unum, tum autem plures Deos. Quæ ſunt iiſdem in erratis ferè, quibus ea, quæ de Platone diximus.

XIII. Atque etiam Antiſthenes in eo libro, qui Phyſicus inſcribitur, populares
69 Deos multos, naturalem unum eſſe dicens, tollit vim, & naturam Deorum. Nec multò ſecus Speuſippus, Platonem avunculum

ſubſequens, & vim quamdam dicens, quâ omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem Deorum. Ariſtoteles quoque in tertio de philoſophia libro multa turbat, a magiſtro Platone non diſſentiens. Modò enim menti tribuit omnem divinitatem: modò mundum ipſum Deum dicit eſſe: modò quemdam alium præficit mundo, eique eas partes tribuit, ut replicatione quadam mundi motum regat, atque tueatur: tum cœli ardorem Deum dicit 70
eſſe; non intelligens, cœlum mundi eſſe partem, quem alio loco ipſe deſignârit Deum. Quomodo autem cœli divinus ille ſenſus in celeritate tanta conſervari poteſt? Ubi deinde illi tot Dii, ſi numeramus etiam cœlum Deum? Cùm autem ſine corpore idem vult eſſe Deum, omni illum ſenſu privat, etiam prudentiâ. Quo porrò modo mundus moveri carens corpore; aut quomodo ſemper ſe movens, eſſe quietus, & beatus poteſt? Nec verò ejus condiſcipulus Xenocrates in hoc genere prudentior: in cujus libris, qui ſunt de natura Deorum, nulla ſpecies divina deſcribitur. Deos enim octo eſſe dicit: quinque eos, qui in ſtellis vagis nominantur: unum, qui ex omnibus ſideribus, quæ 71
infixa cœlo ſunt, ex diſperſis quaſi membris ſimplex ſit putandus Deus: ſeptimum, Solem adjunxit: octavumque, Lunam: qui quo ſenſu beati eſſe poſſint, intelligi non poteſt. Ex eadem Platonis ſchola Ponticus Heraclides puerilibus fabulis referſit libros:

& tamen modò mundum, tum mentem divinam eſſe putat : errantibus etiam ſtellis divinitatem tribuit, ſenſuque Deum privat, & ejus formam mutabilem eſſe vult : eodemque libro rurſus terram, & cœlum refert in Deos. Nec verò Theophraſti inconſtantia ferenda eſt : modò enim menti
72 divinum tribuit principatum ; modò cœlo : tum autem ſignis, ſideribuſque cœleſtibus. Nec audiendus ejus auditor Strato, is qui phyſicus appellatur : qui omnem vim divinam in natura ſitam eſſe cenſet, quæ cauſas gignendi, augendi, minuendi, habeat ; ſed careat omni ſenſu, & figurâ.

XIV. Zeno autem (ut jam ad veſtros, Balbe, veniam) naturalem legem, divinam eſſe cenſet, eamque vim obtinere recta imperantem, prohibentemque contraria. Quam legem quomodo efficiat animantem, intelligere non poſſumus. Deum autem ani-
73 mantem certè volumus eſſe. Atque hic idem alio loco æthera, Deum dicit : ſi intelligi poteſt nihil ſentiens Deus, qui nunquam nobis occurrit neque in precibus, neque in optatis, neque in votis. Aliis autem libris rationem quamdam, per omnium naturam rerum pertinentem, vi divina eſſe affectam putat. Idem aſtris hoc idem tribuit, tum annis, menſibus, annorumque mutationibus. Cùm verò Heſiodi Theogoniam interpretatur, tollit omninò inſitas, præceptaſque
74 cognitiones Deorum : neque enim Jovem, neque Junonem, neque Veſtam, neque

quemquam, qui ita appelletur, in Deorum habet numero : ſed rebus inanimis, atque mutis, per quamdam ſignificationem, hæc docet tributa nomina. Cujus diſcipuli Ariſtonis non minùs magno in errore ſententia eſt : qui neque formam Dei intelligi poſſe cenſeat, neque in Diis ſenſum eſſe dicat; dubitetque omninò, Deus animans, necne ſit. Cleanthes autem, qui Zenonem audivit unà cum eo, quem proximè nominavi, tum ipſum mundum, Deum dicit eſſe : tum totius naturæ menti atque animo tribuit hoc nomen : tunc ultimum, & altiſſimum, atque undique circumfuſum, & extremum, omnia cingentem atque complexum ardorem, qui æther nominetur, certiſſimum Deum judicat. Idemque quaſi delirans in iis libris, quos ſcripſit contra voluptatem, tum fingit formam quamdam & ſpeciem Deorum, tum divinitatem omnem tribuit aſtris, tum nihil ratione cenſet eſſe divinius. Ita fit, ut Deus ille, quem mente noſcimus, atque in animi notione, tanquam in veſtigio, volumus reponere, nuſquam prorſus appareat. 75.

XV. At Perſæus, ejuſdem Zenonis auditor, eos dicit eſſe habitos Deos, a quibus magna utilitas ad vitæ cultum eſſet inventa : ipſaſque res utiles, & ſalutares, Deorum eſſe vocabulis nuncupatas : ut ne hoc quidem diceret, illa inventa eſſe Deorum, ſed ipſa divina. Quo quid abſurdius, quàm aut res ſordidas, atque deformes Deorum honore afficere, aut homines jam morte

deletos, reponere in Deos, quorum omnis cultus eſſet futurus in luctu ? Jam verò Chryſippus, qui Stoïcorum ſomniorum vaferrimus habetur interpres, magnam turbam congregat ignotorum Deorum, atque ita ignotorum, ut eos ne conjecturâ quidem informare poſſimus, cùm mens noſtra quidvis videatur cognitione poſſe depingere.
76 Ait enim, vim divinam in ratione eſſe poſitam, & univerſæ naturæ animo, atque mente : ipſumque mundum, Deum dicit eſſe, & ejus animi fuſionem univerſam : tum ejus ipſius principatum, qui in mente & ratione verſetur, communemque rerum naturam, univerſa, atque omnia continentem : tum fatalem umbram & neceſſitatem rerum futurarum : ignem præterea, & eum, quem antea dixi, æthera : tum ea,
77 quæ naturâ fluerent atque manarent, ut & aquam, & terram, & aëra ; ſolem, lunam, ſidera, univerſitatemque rerum, quâ omnia continerentur ; atque homines etiam eos, qui immortalitatem eſſent conſecuti. Idemque diſputat, æthera eſſe eum, quem homines Jovem appellarent : quique aër per maria manaret, eum eſſe Neptunum : terramque eam eſſe, quæ Ceres diceretur : ſimilique ratione perſequitur vocabula reliquorum Deorum. Idemque etiam legis perpetuæ & æternæ vim, quæ quaſi dux vitæ & magiſtra officiorum ſit, Jovem dicit eſſe, eamdemque fatalem neceſſitatem appellat, ſempiternam rerum futurarum veritatem ;

quorum nihil tale eſt, ut in eo vis divina ineſſe videatur. Et hæc quidem in primo libro de natura Deorum. In ſecundo autem vult Orpbei, Muſæi, Heſiodi, Homerique 78
fabellas accommodare ad ea, quæ ipſe primo libro de Diis immortalibus dixerit: ut etiam veterrimi poëtæ, qui hæc ne ſuſpicati quidem ſint, Stoïci fuiſſe videantur. Quem Diogenes Babylonius conſequens in eo libro, qui inſcribitur de Minerva, partum Jovis, ortumque virginis ad phyſiologiam traducens, disjungit a fabula.

XVI. Expoſui ferè non philoſophorum judicia, ſed delirantium ſomnia. Nec enim multò abſurdiora ſunt ea, quæ, poëtarum vocibus fuſa, ipſa ſuavitate nocuerunt: qui & irâ inflammatos, & libidine furentes induxerunt Deos; feceruntque, ut eorum bella, pugnas, prælia, vulnera videremus; odia præterea, diſſidia, diſcordia, ortus, 79
interitus, querelas, lamentationes, effuſas in omni intemperantia libidines, adulteria, vincula, cum humano genere concubitus, mortaleſque ex immortali procreatos. Cum poëtarum autem errore cpnjungere licet portenta magorum, Ægyptiorumque in eodem genere dementiam: tum etiam vulgi opiniones, quæ in maxima inconſtantia, veritatis ignoratione verſantur. Ea qui conſideret, quàm inconſultè ac temerè dicantur, venerari Epicurum, & in eorum ipſorum numero, de quibus hæc quæſtio eſt, 80
habere debeat. Solus enim vidit, primùm

esse Deos, quòd in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quæ est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quamdam Deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est, anteceptam animo rei quamdam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quæri, nec disputari potest. Cujus rationis vim, atque utilitatem ex illo cœlesti Epicuri, *de regula & judicio*, volumine accepimus.

XVII. Quod igitur fundamentum hujus quæstionis est, id præclarè jactum videtis. Cùm enim non instituto aliquo, aut more, aut lege, sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio; intelligi
81 necesse est esse Deos, quoniam insitas eorum, vel potiùs innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Esse igitur Deos confitendum est. Quod quoniam ferè constat inter omnes non philosophos solùm, sed etiam indoctos; fateamur constare illud etiam, hanc nos habere sive anticipationem, ut antè dixi, sive prænotionem Deorum. Sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat. Hanc igitur habemus, ut Deos beatos, & immortales putemus. Quæ enim nobis natura informationem Deorum ipsorum dedit, eadem insculpsit in mentibus, ut eos æternos, & beatos haberemus. Quod si ita est,

verè expoſita illa ſententia eſt ab Epicuro, *Quod æternum, beatumque ſit, id nec habere ipſum negotii quidquam, nec exhibere alteri.* Itaque neque irâ, neque gratiâ teneri, quòd, quæ talia eſſent, imbecilla eſſent omnia. Si nihil aliud quæreremus, niſi ut Deos 82
piè coleremus, & ut ſuperſtitione liberaremur, ſatis erat dictum. Nam & præſtans Deorum natura, hominum pietate coleretur, cùm & æterna eſſet, & beatiſſima; habet enim venerationem juſtam quidquid excellit. Et metus omnis a vi atque ira Deorum pulſus eſſet; intelligitur enim, a beata, immortalique natura & iram, & gratiam ſegregari: quibus remotis, nullos a ſuperis impendere metus. Sed ad hanc confirmandam opinionem inquirit animus & formam, & vitam, & actionem mentis atque agitationem in Deo.

XVIII. Ac de forma quidem partim natura nos admonet, partim ratio docet. Nam a natura habemus omnes omnium gentium ſpeciem nullam aliam, niſi humanam, Deorum: quæ enim alia forma occurrit un- 83
quam aut vigilanti cuiquam, aut dormienti? Sed, ne omnia revocentur ad primas notiones, ratio hoc idem ipſa declarat. Nam cùm præſtantiſſimam naturam, vel quia beata eſt, vel quia ſempiterna, convenire videatur eamdem eſſe pulcherrimam; quæ compoſitio membrorum, quæ conformatio lineamentorum, quæ figura, quæ ſpecies, humanâ poteſt eſſe pulchrior? Vos quidem,

Lucili, ſoletis (nam Cotta meus modò hoc, modò illud) cùm artificium effingitis, fabricamque divinam, quàm ſint omnia in hominis figura non modò ad uſum, verùm etiam ad venuſtatem apta, deſcribere. Quòd ſi omnium animantium formam vincit hominis figura, Deus autem animans eſt; eâ figurâ profectò eſt, quæ pulcherrima ſit omnium. Quoniamque Deos beatiſſimos eſſe conſtat, beatus autem eſſe ſine virtute nemo poteſt, nec virtus ſine ratione conſtare, nec ratio uſquam ineſſe, niſi in hominis figurâ; hominis eſſe ſpecie Deos confitendum eſt. Nec tamen ea ſpecies corpus eſt, ſed
84 quaſi corpus. Hæc quanquam & inventa ſunt acutiùs, & dicta ſubtiliùs ab Epicuro, quàm ut quivis ea poſſit agnoſcere: tamen fretus intelligentiâ veſtrâ diſſero breviùs, quàm cauſa deſiderat. Epicurus autem, qui res occultas, & penitùs abditas non modò viderit animo, ſed etiam ſic tractet, ut manu, docet eam eſſe vim, & naturam Deorum, ut primùm non ſenſu, ſed mente cernatur; nec ſoliditate quadam, nec ad numerum, ut ea, quæ ille propter firmi-
85 tatem στερέμνια appellat, ſed imaginibus, ſimilitudine, & tranſitione perceptis: cùm infinita ſimillimarum imaginum ſpecies ex innumerabilibus individuis exiſtat, & ad Deos affluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam, infixamque noſtram intelligentiam, capere quæ ſit & beata natura, & æterna.

XIX. Summa verò vis infinitatis, magnâ ac diligenti contemplatione digniſſima eſt: in qua intelligi neceſſe eſt, eam eſſe naturam, ut omnia omnibus paribus paria reſpondeant. Hanc ἰσονομίαν appellat Epicurus, id eſt, æquabilem tributionem. Ex hac igitur illud efficitur, ſi mortalium tanta multitudo 86
ſit, eſſe immortalium non minorem: &, ſi, quæ interimant, innumerabilia ſint, etiam ea, quæ conſervent, infinita eſſe debere. Et quærere a nobis, Balbe, ſoletis, quæ 87
vita Deorum ſit, quæque ab iis degatur ætas. Ea videlicet, quâ nihil beatius, nihil omnibus bonis affluentius cogitari poteſt. Nihil enim agit: nullis occupationibus eſt implicatus: nulla opera molitur: ſuâ ſapientiâ, & virtute gaudet: habet exploratum fore ſe ſemper tum in maximis, tum in æternis voluptatibus.

XX. Hunc Deum ritè beatum dixerimus; veſtrum verò laborioſiſſimum. Sive enim ipſe mundus Deus eſt, quid poteſt eſſe 88
minùs quietum, quàm, nullo puncto temporis intermiſſo, verſari circùm axem cœli admirabili celeritate? niſi quietum autem, nihil beatum eſt. Sive in ipſo mundo Deus ineſt aliquis, qui regat, qui gubernet, qui curſus aſtrorum, mutationes temporum, 89
rerum viciſſitudines, ordineſque conſervet, terras & maria contemplans, hominum commoda, vitaſque tueatur; næ ille eſt implicatus moleſtis negotiis, & operoſis. Nos autem beatam vitam in animi ſecuritate,

& in omnium vacatione munerum ponimus? Docuit enim nos idem, qui cetera, naturâ effectum esse mundum; nihil opus fuisse fabricâ; tamque eam rem esse facilem, quam
89 vos effici negatis sine divina posse solertia, ut innumerabiles natura mundos effectura sit, efficiat, effecerit. Quod quia quemadmodum natura efficere sine aliqua mente possit, non videtis; ut tragici poëtæ, cùm explicare argumenti exitum non potestis, confugitis ad Deum. Cujus operam profectò non desideraretis, si immensam, & interminatam in omnes partes magnitudinem regionum videretis: in quam se injiciens animus, & intendens, ita latè longéque peregrinatur, ut nullam tamen oram ultimi videat, in qua possit insistere. In hac igitur immensitate latitudinum, longitudinum, altitudinum, infinita vis innumerabilium volitat atomorum: quæ, interjecto inani, cohæreſcunt tamen inter se, & aliæ alias apprehendentes continuantur: ex quo efficiuntur hæ rerum formæ, atque figuræ: quas vos effici posse sine follibus & incudibus non putatis. Itaque imposuistis in cervicibus nostris sempiternum dominum, quem dies, & noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem, & cogitantem,
90 & animadvertentem, & omnia ad se pertinere putantem, curiosum, & plenum negotii Deum? Hinc vobis exstitit primùm illa fatalis necessitas, quam εἱμαρμένην dicitis: ut, quidquid accidat, id ex æterna veritate, causarumque

cauſarumque continuatione fluxiſſe dicatis. Quanti autem hæc philoſophia æſtimanda eſt, cui, tanquam aniculis, & iis quidem indoctis, fato fieri videantur omnia? Sequitur μαντικὴ veſtra, quæ Latinè divinatio dicitur: quâ tantâ imbueremur ſuperſtitione, ſi vos audire vellemus, ut haruſpices, augures, harioli, vates, & conjectores nobis eſſent colendi. His terroribus ab Epicuro ſoluti, & in libertatem vindicati, nec metuimus eos, quos intelligimus nec ſibi fingere ullam moleſtiam, nec alteri quærere: & piè, ſanctéque colimus naturam excellentem, atque præſtantem. Sed elatus ſtu- 91
dio, vereor, ne longior fuerim. Erat autem difficile, rem tantam, tamque præclaram, inchoatam relinquere. Quanquam non tam dicendi ratio mihi habenda fuit, quàm audiendi.

XXI. Tum Cotta, comiter, ut ſolebat, 92
Atqui, inquit, Vellei, niſi tu aliquid dixiſſes, nihil ſanè ex me quidem audire potuiſſes. Mihi enim non tam facilè in mentem venire ſolet, quare verum ſit aliquid, quàm quare falſum. Idque cùm ſæpe, tum, cùm te audirem paulò antè, contigit. Roges me, qualem Deorum naturam eſſe ducam: nihil fortaſſe reſpondeam. Quære, putemne talem eſſe, qualis modò a te ſit expoſita: nihil dicam mihi videri minùs. Sed antequàm aggrediar ad ea, quæ a te diſputata ſunt, de te ipſo dicam quid ſentiam. Sæpe enim de L. Craſſo, familiari illo tuo, videor

93 audiſſe, cùm te togatis omnibus ſine dubio anteferret, & paucos tecum Epicureos e Græcia compararet : ſed, quòd ab eo te mirificè diligi intelligebam, arbitrabar illum propter benevolentiam id uberiùs dicere. Ego autem, etſi vereor laudare præſentem, judico tamen de re obſcura atque difficili a te dictum eſſe dilucidè : neque ſententiis ſolùm copiosè, ſed verbis etiam ornatiùs, quàm ſolent veſtri. Zenonem, quem Philo noſter coryphæum appellare Epicureorum ſolebat, cùm Athenis eſſem, audiebam frequenter, & quidem ipſo auctore Philone : credo, ut faciliùs judicarem, quàm illa bene refellerentur, cùm a principe Epicureorum accepiſſem quemadmodum dicerentur.
94 Non igitur ille, ut plerique ; ſed iſto modo, ut tu, diſtinctè, graviter, ornatè. Sed quod in illo mihi uſu ſæpe venit, idem modò, cùm te audirem, acciderat, ut moleſtè ferrem, tantum ingenium (bonâ veniâ me audies) in tam leves, ne dicam in tam ineptas, ſententias incidiſſe. Nec ego nunc ipſe aliquid aſſeram melius : ut enim modò dixi, omnibus ferè in rebus, & maximè in phyſicis, quid non ſit, citiùs, quàm quid ſit, dixerim.

XXII. Roges me, quid, aut quale ſit Deus ; auctore utar Simonide : de quo cùm quæſiviſſet hoc idem tyrannus Hiero, deliberandi causâ ſibi unum diem poſtulavit. Cùm idem ex eo poſtridie quæreret, biduum petivit. Cùm ſæpius duplicaret nu-

merum dierum, admiranſque Hiero requireret, cur ita faceret: Quia, quantò, inquit, diutiùs conſidero, tantò mihi res videtur obſcurior. Sed Simonidem arbitror (non enim poëta ſolùm ſuavis, verùm etiam 95
ceteroqui doctus, ſapienſque traditur) quia multa venirent in mentem acuta, atque ſubtilia, dubitantem, quid eorum eſſet veriſſimum, deſperaſſe omnem veritatem. Epicurus verò tuus (nam cum illo malo diſſerere, quàm tecum) quid dicit, quod non modò philoſophiâ dignum eſſet, ſed mediocri prudentiâ? Quæritur primùm in ea quæſtione, quæ eſt de natura Deorum, ſint-ne Dii, necne ſint. Difficile eſt negare: credo, ſi in concione quæratur; ſed in hujuſmodi ſermone & conceſſu facillimum. Itaque ego ipſe pontifex, qui cæremonias religioneſque publicas ſanctiſſimè tuendas arbitror, is hoc, quod primum eſt, eſſe Deos perſuaderi mihi non opinione ſolùm, ſed etiam ad veritatem planè velim: multa enim occurrunt, quæ conturbent, ut interdum nulli eſſe videantur. Sed vide, quàm 96
tecum agam liberaliter: quæ communia ſunt vobis cum ceteris philoſophis, non attingam, ut hoc ipſum: placet enim omnibus ferè, mihique ipſi in primis, Deos eſſe: itaque non pugno. Rationem tamen eam, quæ a te affertur, non ſatis firmam puto.

XXIII. Quod enim omnium gentium generumque hominibus ita videretur, id ſatis magnum eſſe argumentum dixiſti, cur

esse Deos confiteremur. Quod cùm leve per se, tum etiam falsum est. Primùm enim unde notæ tibi sunt opiniones nationum? Equidem arbitror multas esse gentes sic immanitate efferatas, ut apud eas nulla suspicio Deorum sit. Quid? Diagoras, atheos qui dictus est, posteaque Theodorus, nonne apertè Deorum naturam sustulerunt? Nam Abderites quidem Protagoras, cujus a te modò mentio facta est, sophistes temporibus illis vel maximus, cùm in principio
97 libri sic posuisset, *De diis neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere*, Atheniensium jussu, urbe atque agro est exterminatus, librique ejus in concione combusti. Ex quo equidem existimo, tardiores ad hanc sententiam profitendam multos esse factos, quippe cùm pœnam ne dubitatio quidem effugere potuisset. Quid de sacrilegis, quid de impiis, perjurisque dicemus?

Tubulus si Lucius unquam,

Si Lupus, aut Carbo, aut Neptuni filius,

98 ut ait Lucilius, putasset esse Deos; tam perjurus, aut tam impurus fuisset? Non est igitur tam explorata illa ratio ad id, quod vultis, confirmandum, quàm videtur. Sed quia commune est hoc argumentum aliorum etiam Philosophorum, omittam hoc tempore: ad vestra propria venire malo. Concedo esse Deos; doce me igitur, unde sint, ubi sint, quales sint corpore, animo, vitâ. Hæc enim scire desidero. Abuteris ad omnia atomorum regno, & licentiâ. Hinc

quodcunque in ſolum venit, ut dicitur, effingis, atque efficis. Quæ primùm nullæ ſunt. Nihil eſt enim, quod vacet corpore: corporibus autem omnis obſidetur locus: ita nullum inane, nihil eſſe individuum poteſt.

XXIV. Hæc ego nunc phyſicorum ora- 99
cula fundo: vera, an falſa, neſcio: ſed veri
tamen ſimiliora, quàm veſtra. Iſta enim fla-
gitia Democriti, ſive etiam antè Leucippi,
eſſe corpuſcula quædam levia, alia aſpera,
rotunda alia, partim autem angulata, curvata 100
quædam, & quaſi adunca: ex his effectum
eſſe cœlum, atque terram, nullâ cogente
naturâ, ſed concurſu quodam fortuito. Hanc
tu opinionem, C. Vellei, uſque ad hanc
ætatem perduxiſti, priúſque te quis de omni
vitæ ſtatu, quàm de iſta auctoritate deje- 101
cerit. Antè enim judicaſti, Epicureum te
eſſe oportere, quàm iſta cognoviſti. Ita ne-
ceſſe fuit aut hæc flagitia concipere animo,
aut ſuſceptæ philoſophiæ nomen amittere.
Quid enim mereas, ut Epicureus eſſe de-
ſinas? Nihil equidem, inquis, ut rationem
vitæ beatæ, veritatemque deſeram. Iſta igi-
tur eſt veritas? Nam de vita beata nihil
repugno; quam tu ne in Deo quidem eſſe
cenſes, niſi planè otio langueat. Sed ubi
eſt veritas? In mundis, credo, innumerabi-
libus, omnibus minimis temporum punctis,
aliis naſcentibus, aliis cadentibus: an in in-
dividuis corpuſculis, tam præclara opera,
nullâ moderante naturâ, nullâ ratione,

fingentibus ? Sed oblitus liberalitatis meæ ; quâ tecum paulò antè uti cœperam, plura complector. Concedam igitur, ex individuis
102 conſtare omnia. Quid ad rem ? Deorum enim natura quæritur. Sint ſanè ex atomis. Non igitur æterni. Quod enim ex atomis ſit, id natum aliquando ſit. Si natum, nulli Dii antè, quàm nati. Et, ſi ortus eſt Deorum, interitus ſit neceſſe eſt, ut tu paulò antè de Platonis mundo diſputabas. Ubi igitur illud veſtrum *beatum, & æternum ?* quibus duobus verbis ſignificatis Deum. Quod cùm efficere vultis, in dumeta correpitis : ita enim dicebas, non corpus eſſe in Deo, ſed quaſi corpus ; nec ſanguinem, ſed quaſi ſanguinem.

XXV. Hæc perſæpe facitis, ut, cùm aliquid non veriſimile dicatis, & effugere
103 reprehenſionem velitis, efferatis aliquid, quod omnino ne fieri quidem poſſit : ut ſatius fuerit illud ipſum, de quo ambigebatur, concedere, quàm tam impudenter reſiſtere. Velut Epicurus, cùm videret, ſi atomi ferrentur in locum inferiorem ſuopte pondere, nihil fore in noſtra poteſtate, quòd eſſet earum motus certus & neceſſarius ; invenit quo modo neceſſitatem effugeret ; quod videlicet Democritum fugerat.
104 Ait atomum, cùm pondere & gravitate directò deorsùm feratur, declinare paululùm. Hoc dicere turpius eſt, quàm illud, quod vult, non poſſe defendere. Idem facit contra Dialecticos : a quibus cùm traditum

ſit, in omnibus disjunctionibus, in quibus, *aut etiam, aut non*, poneretur, alterutrum verum eſſe; pertimuit, ne, ſi conceſſum eſſet hujuſmodi aliquid, *Aut vivet cras, aut non vivet Epicurus*, alterutrum fieret neceſſarium; totum hoc, *aut etiam, aut non*, negavit eſſe neceſſarium. Quo quid dici poteſt obtuſius? Urgebat Arceſilas Zenonem, cùm ipſe falſa omnia diceret, quæ ſenſibus viderentur: Zeno autem nonnulla viſa eſſe falſa, non omnia. Timuit Epicurus, ne, ſi unum viſum eſſet falſum, nullum eſſet verum; omnes ſenſus veri nuntios dixit eſſe. Nihil horum, niſi callidè: graviorem enim plagam accipiebat, ut leviorem repelleret. Idem facit in natura Deorum: dum individuorum corporum concretionem fugit, ne interitus & diſſipatio conſequatur, negat eſſe corpus Deorum, ſed tanquam corpus; nec ſanguinem, ſed tanquam ſanguinem. 105

XXVI. Mirabile videtur, quòd non rideat haruſpex, cùm haruſpicem viderit: hoc mirabilius, quòd vos inter vos riſum tenere poſſitis. *Non eſt corpus, ſed quaſi corpus.* Hoc intelligerem, quale eſſet, ſi id in ceris fingeretur, aut fictilibus figuris: in Deo quid ſit quaſi corpus, aut quaſi ſanguis, intelligere non poſſum. Ne tu quidem, Vellei: ſed non vis fateri. Iſta enim a vobis quaſi dictata redduntur, quæ Epicurus oſcitans hallucinatus eſt; cùm quidem gloriaretur, ut videmus in ſcriptis, ſe magiſtrum habuiſſe nullum. Quod & non præ- 106

dicanti tamen facilè quidem crederem ; ſicut mali ædificii domino glorianti , ſe architectum non habuiſſe. Nihil enim olet ex Academia , nihil ex Lyceo , nihil ne e puerilibus quidem diſciplinis. Xenocratem audire potuit : quem virum , Dii immortales ! & ſunt qui putent audiviſſe : ipſe non vult. Credo plus nemini. Pamphilum quemdam , Platonis auditorem , ait a ſe Sami auditum : ibi enim adoleſcens habitabat cum patre , & fratribus , quòd in eam pater ejus Neo-
107 cles agripeta venerat : ſed , cùm agellus eum non ſatis aleret , ut opinor , ludimagiſter fuit. Sed hunc Platonicum mirificè comtemnit Epicurus : ita metuit , ne quid unquam didiciſſe videatur. In Nauſiphane Democriteo tenetur : quem cùm a ſe non neget auditum , vexat tamen omnibus contumeliis. Atqui ſi hæc Democritea non audiſſet , quid audierat ? Quid eſt in Phyſicis Epicuri non a Democrito ? Nam etſi quædam commutavit , ut quod paulò antè de inclinatione atomorum dixi ; tamen pleraque dicit eadem ; atomos , inane , imagines , infinitatem locorum , innumerabilitatemque mundorum , eorum ortus , interitus , omnia ferè , quibus naturæ ratio continetur. Nunc iſtud quaſi corpus , & quaſi ſangui-
108 nem , quid intelligis ? Ego enim ſcire te iſta meliùs , quàm me , non fateor ſolùm , ſed etiam facilè patior. Cùm quidem ſemel dicta ſunt , quid eſt , quod Velleius intelligere poſſit , Cotta non poſſit ? Itaque

corpus

corpus quid ſit, ſanguis quid ſit, intelligo: quaſi corpus, & quaſi ſanguis quid ſit, nullo prorſus modo intelligo. Neque tu me celas, ut Pythagoras ſolebat alienos: nec conſultò dicis occultè, tanquam Heraclitus: ſed (quod inter nos liceat) ne tu quidem intelligis.

XXVII. Illud video pugnare te, ſpecies ut quædam ſit Deorum, quæ nihil concreti habeat, nihil ſolidi, nihil expreſſi, nihil eminentis, ſitque pura, lævis, perlucida. Dicemus ergo idem, quod in Venere Coa: corpus illud non eſt, ſed ſimile corpori; nec ille fuſus, & candore mixtus rubor, ſanguis eſt, ſed quædam ſanguinis ſimili- 109
tudo: ſic in Epicureo Deo non res, ſed ſimilitudines rerum eſſe. Fac, id, quod ne intelligi quidem poteſt, mihi eſſe perſuaſum: cedo mihi iſtorum adumbratorum Deorum lineamenta, atque formas. Non deeſt hoc loco copia rationum, quibus docere velitis, humanas eſſe formas Deorum: primùm, quod ita ſit informatum, anticipatumque mentibus noſtris, ut homini, cùm de Deo cogitet, forma occurrat humana: deinde, ut, quoniam rebus omnibus excellat natura divina, formâ quoque eſſe pulcherrimâ debeat; nec eſſe humanâ ullam pulchriorem. Tertiam rationem affertis, quod nulla in alia figura domicilium mentis eſſe poſſit. Primum igitur quidque conſideremus quale ſit: arripere enim mihi videbimini quaſi veſtro jure rem nullo modo probabilem. Quis tam cæcus in contemplandis rebus un- 110

quam fuit, ut non videret ſpecies iſtas hominum collatas in Deos aut conſilio quodam ſapientum, quò faciliùs animos imperitorum ad Deorum cultum a vitæ pravitate converterent; aut ſuperſtitione, ut eſſent ſimulacra, quæ venerantes, Deos ipſos ſe adire crederent? Auxerunt autem hæc eadem poëtæ, pictores, opifices: erat enim non facile, agentes aliquid, & molientes Deos, in aliarum formarum imitatione ſervare. Acceſſit etiam iſta opinio fortaſſe, quòd homini homine nihil pulchrius videatur. Sed tu hoc, phyſicè, non vides, quàm blanda conciliatrix, & quaſi ſui ſit lena natura? An putas ullam eſſe terrâ marique belluam, quæ non ſui generis belluâ maximè delectetur? quod
111 ni ita eſſet, cur non geſtiret taurus equæ contrectatione, equus vaccæ? An tu aquilam, aut leonem, aut delphinum ullam anteferre cenſes figuram ſuæ? Quid igitur mirum, ſi hoc eodem modo homini natura præſcripſit, ut nihil pulchrius, quàm hominem putaret; eam eſſe cauſam, cur Deos hominum ſimiles putaremus? Quid? cenſes, ſi ratio eſſet in bellùis, non ſuo quaſque generi plurimùm tributuras fuiſſe?

XXVIII. At mehercule ego (dicam enim, ut ſentio) quamvis amem ipſe me, tamen non audeo dicere, pulchriorem eſſe me, quàm ille fuerit taurus, qui vexit Europam. Non enim hoc loco de ingeniis, aut de orationibus noſtris, ſed de ſpecie, figuraque quæritur. Quod ſi fingere nobis, & jungere

formas velimus: qualis ille maritimus Triton 112
pingitur, natantibus invehens belluis, adjunctis humano corpori, nolis esse? Difficili in loco versor. Est enim vis tanta naturæ, ut homo nemo velit nisi hominis similis esse. Et quidem formica formicæ. Sed tamen cujus hominis? quotus enim quisque formosus est? Athenis cùm essem, e gregibus epheborum vix singuli reperiebantur. Video, quid arriseris: sed tamen ita se res habet. Deinde nobis, qui, concedentibus philosophis antiquis, adolescentulis delectamur, etiam vitia sæpe jucunda sunt. Nævus in articulo pueri delectat Alcæum. At est corporis ma- 113
cula, nævus: illi tamen hoc lumen videbatur. Q. Catulus, hujus collegæ & familiaris nostri pater, dilexit municipem tuum Roscium; in quem etiam illud est ejus:

Constiteram, exorientem Auroram fortè salutans,
Cùm subitò a læva Roscius exoritur.
Pace mihi liceat, cælestes, dicere vestrâ,
Mortalis visu'st pulchrior esse Deo.

Huic, Deo pulchrior? at erat, sicut hodie est, perversissimis oculis. Quid refert, si hoc 114
ipsum falsum illi & venustum videbatur?

XXIX. Redeo ad Deos. Ecquos si non tam strabones, at pætulos esse arbitramur? ecquos nævum habere? ecquos silos, flaccos, frontones, capitones, quæ sunt in nobis? An omnia emendata in illis? Detur id vobis. Num etiam est una omnium facies? Nam si plures: aliam esse aliâ pulchriorem necesse

est : igitur aliquis non pulcherrimus Deus. Si una omnium facies est, florere in cœlo Academiam necesse est. Si enim nihil inter Deum, & Deum, differt ; nulla est apud Deos cognitio, nulla perceptio. Quid si
115 etiam, Vellei, falsum illud omnino est, nullam aliam nobis de Deo cogitantibus speciem, nisi hominis, occurrere ? tamenne ista tam absurda defendes ? Nobis fortasse sic occurrit, ut dicis : Jovem, Junonem, Minervam, Neptunum, Vulcanum, Apollinem, reliquos Deos, eâ facie novimus, quâ pictores, fictoresque voluerunt : neque solùm facie, sed etiam ornatu, ætate, vestitu. At non Ægyptii, nec Syri, nec ferè cuncta barbaria. Firmiores enim videas apud eos opiniones esse de bestiis quibusdam, quàm apud nos de sanctissimis templis, & simulacris Deorum. Etenim fana multa exspoliata, & simulacra Deorum de locis sanctissimis ablata videmus a nostris : at verò ne fando quidem auditum est, crocodilum, aut ibim,
116 aut felem violatum ab Ægyptio. Quid igitur censes ? Apim illum, sanctum Ægyptiorum bovem, nonne Deum videri Ægyptiis ? Tam hercle, quàm tibi illam nostram Sospitam, quam tu nunquam, ne in somnis quidem, vides, nisi cum pelle caprina, cum hasta, cum scutulo, cum calceolis repandis. At non est talis Argiva, nec Romana Juno. Ergo alia species Junonis Argivis, alia Lanuvinis. Et quidem alia nobis Capitolini,
117 alia Afris Ammonis Jovis.

XXX. Non pudet igitur physicum, id est, speculatorem, venatoremque naturæ, ab animis consuetudine imbutis, petere testimonium veritatis? Isto enim modo dicere licebit, Jovem semper barbatum, Apollinem semper imberbem, cæsios oculos Minervæ, cæruleos esse Neptuni. Et quidem Athenis laudamus Vulcanum eum, quem fecit Alcamenes; in quo stante, atque vestito, leviter apparet claudicatio non deformis. Claudum igitur habebimus Deum, quoniam de Vulcano sic accepimus. Age, & his vocabulis Deos esse facimus, quibus a nobis nominantur. At primùm quot hominum linguæ, tot nomina Deorum. Non enim, ut tu Velleius, quocumque veneris, sic idem in Italia Vulcanus, idem in Africa, 118
idem in Hispania. Deinde nominum non magnus numerus, ne in pontificiis quidem nostris: Deorum autem innumerabilis. An sine nominibus sunt? Istud quidem ita vobis dicere necesse est; quid enim attinet, cùm una facies sit, plura esse nomina? Quàm bellum erat, Vellei, confiteri potiùs nescire quod nescires, quàm ista effutientem nauseare, atque ipsum sibi displicere? An tu mei similem putas esse, aut tui Deum? Profectò non putas. Quid ergo? Solem dicam, aut lunam, aut cœlum, Deum? ergo etiam beatum. Quibus fruentem voluptatibus? & sapientem. Quî potest esse in ejusmodi trunco sapientia? Hæc vestra sunt. 119
Si igitur nec humano visu, quod docui;

nec tali aliquo, quod tibi perſuaſum eſt; quid dubitas negare Deos eſſe? Non audes. Sapienter id quidem, etſi hoc loco non populum metuis, ſed ipſos Deos. Novi ego Epicureos omnia ſigilla numerantes; quanquam video nonnullis videri, Epicurum, ne in offenſionem Athenienſium caderet, verbis reliquiſſe Deos, re ſuſtuliſſe. Itaque in illis ſelectis ejus, brevibuſque ſententiis, quas appellatis κυρίας δόξας, hæc, ut opinor, prima ſententia eſt: *Quod beatum & immortale eſt, id nec habet, nec exhibet cuiquam negotium.*

XXXI. In hac ita expoſita ſententia, ſunt qui exiſtiment, quod ille inſcientiâ planè
120 loquendi fecerit, feciſſe conſultò. De homine minimè vafro malè exiſtimant. Dubium eſt enim, utrùm dicat aliquid iſte beatum & immortale; an, ſi quod ſit, id eſſe immortale. Non animadvertunt, hîc eum ambiguè locutum eſſe; ſed multis aliis locis, & illum, & Metrodorum tam apertè, quàm paulò antè te. Ille verò Deos eſſe putat; nec quemquam vidi, qui magis ea, quæ timenda eſſe negaret, timeret; mortem dico, & Deos. Quibus mediocres homines non ita valde moventur; his ille clamat omnium mortalium mentes eſſe perterritas. Tot millia latrocinantur, morte propoſitâ. Alii omnia, quæ poſſunt, fana compilant. Credo, aut illos mortis timor terret, aut hos religionis. Sed, quoniam non audes.
121 (jam enim cum ipſo Epicuro loquar) negare eſſe Deos; quid eſt, quod te impediat aut

ſolem, aut mundum, aut mentem aliquam ſempiternam in Deorum natura ponere? Nunquam vidi, inquis, animam rationis conſiliique participem in ulla alia, niſi humana figura. Quid? Solis num quidnam, aut lunæ, aut quinque errantium ſiderum ſimile vidiſti? Sol duabus unius orbis ultimis partibus definiens motum, curſus annuos conficit. Hujus hanc luſtrationem ejuſdem incenſa radiis menſtruo ſpatio Luna complet. Quinque autem ſtellæ eumdem orbem tenentes, aliæ propiùs a terris, aliæ remotiùs, ab iiſdem principiis, diſparibus temporibus eadem ſpatia conficiunt. Num quid tale, Epicure, vidiſti? Ne ſit igitur ſol, ne luna, ne ſtellæ, quoniam nihil eſſe poteſt, niſi quod attigimus, aut vidimus. Quid? Deum ipſum numne vidiſti? cur igitur credis eſſe? 122
Tollamus ergo omnia, quæ aut hiſtoria nobis, aut ratio nova affert. Ita ſit, ut mediterranei mare eſſe non credant. Quæ ſunt tantæ animi anguſtiæ, ut, ſi Seriphi natus eſſes, nec unquam egreſſus ex inſula, in qua lepuſculos, vulpeculaſque ſæpe vidiſſes, non crederes leones, & pantheras eſſe, cùm tibi, quales eſſent, diceretur: ſi verò de elephanto quis diceret, etiam rideri te putares?

XXXII. Et tu quidem, Vellei, non veſtro more, ſed dialecticorum (quæ funditus gens veſtra non novit) argumenti ſententiam concluſiſti. Beatos eſſe Deos ſumpſiſti. Concedimus. Beatum autem ſine virtute neminem eſſe poſſe. Id quoque damus, &

123 libenter quidem. Virtutem autem ſine ratione conſtare non poſſe. Conveniat id quoque neceſſe eſt. Adjungis, nec rationem eſſe, niſi in hominis figura. Quem tibi hoc daturum putas? Si enim ita eſſet, quid opus erat te gradatim iſtuc pervenire? Sumpſiſſes tuo jure. Quid autem eſt iſtuc gradatim? Nam a beatis ad virtutem, a virtute ad rationem video te veniſſe gradibus. A ratione ad humanam figuram quo modo accedis? Præcipitare iſtuc quidem eſt, non deſcendere. Nec verò intelligo, cur maluerit Epicurus Deos hominum ſimiles dicere, quàm homines Deorum. Quæres, quid interſit. Si enim hoc illi ſimile ſit, eſſe illud huic video. Sec hoc dico, non ab hominibus formæ figuram veniſſe ad Deos. Dii enim ſemper fuerunt, & nati nunquam ſunt, ſi quidem æterni ſunt futuri: at homines nati. Antè igitur humana forma, quàm homines, ea-
124 quâ erant formâ Dii immortales. Non ergo illorum, humana forma, ſed noſtra, divina dicenda eſt. Verùm hoc quidem, ut voletis. Illud quæro, quæ fuerit tanta fortuna (nihil enim in rerum natura ratione factum eſſe vultis) ſed tamen quis iſte tantus caſus? unde tam felix concurſus atomorum, ut repentè homines Deorum formâ naſcerentur? Semina Deorum decidiſſe de cœlo in terras putamus, & ſic homines patrum ſimiles extitiſſe? Vellem diceretis: Deorum cognationem agnoſcerem non invitus. Nihil tale dicitis: ſed caſu eſſe factum, ut Deorum ſimiles.

eſſemus. Et nunc argumenta quærenda ſunt, quibus hoc refellatur? Utinam tam facilè vera invenire poſſem, quàm falſa convincere.

XXXIII. Etenim enumeraſti memoriter, & copiosè (ut mihi quidem admirari liberet, in homine eſſe Romano tantam ſcientiam) uſque a Thale Mileſio de natura Deorum philoſophorum ſententias. Omneſne 125
tibi illi delirare viſi ſunt, qui ſine manibus & pedibus conſtare Deum poſſe decreverunt? Ne hoc quidem vos movet, conſiderantes, quæ ſit utilitas, quæque opportunitas in homine membrorum, ut judicetis, membris humanis Deos non egere? Quid enim pedibus opus eſt ſine ingreſſu? quid manibus, ſi nihil comprehendendum? quid reliquâ deſcriptione omnium corporis partium, in qua nihil inane, nihil ſine cauſa, nihil ſupervacaneum eſt? Itaque nulla ars imitari ſolertiam naturæ poteſt. Habebit igitur linguam Deus, & non loquetur: dentes, palatum, fauces, nullum ad uſum: quæque procreationis causâ natura corpori affinxit, ea fruſtrà habebit Deus: nec externa magis, quàm interiora, cor, pulmones, jecur, cetera; quæ, detractâ utilitate, quid habent venuſtatis? quandoquidem hæc eſſe in Deo propter pulchritudinem vultis. Iſtiſne fidentes ſomniis non modò Epicurus, & Metrodorus, & Hermachus contra Pythagoram, Empedoclemque dixerunt, ſed 126
meretricula etiam Leontium contra Theophraſtum ſcribere auſa ſit: ſcito illa quidem

ſermone, & Attico : ſed tamen. Tantum Epicuri hortus habuit licentiæ ! Et ſoletis
127 queri. Zeno quidem etiam litigabat. Quid dicam Albutium ? Nam Phædro nihil elegantius, nihil humanius : ſed ſtomachabatur ſenex, ſi quid aſperius dixeram. Cùm Epicurus contumelioſiſſimè Ariſtotelem vexaverit : Phædoni Socratico turpiſſimè maledixerit : Metrodori, ſodalis ſui, fratrem, Timocratem, quia neſcio quid in philoſophia diſſentiret, totis voluminibus conciderit : in Democritum ipſum, quem ſecutus eſt, fuerit ingratus : Nauſiphanem, magiſtrum ſuum, a quo nihil didicerat, tam malè acceperit.

128 XXXIV. Zeno quidem non eos ſolùm, qui tum erant, Apollodorum, Syllum, ceteros figebat maledictis ; ſed Socratem ipſum, parentem philoſophiæ, Latino verbo utens, ſcurram Atticum fuiſſe dicebat, Chryſippum nunquam niſi Cheſippum vocabat. Tu ipſe paulò antè, cùm tanquam ſenatum philoſophorum recitares, ſummos viros deſipere, delirare, dementes eſſe dicebas. Quorum ſi nemo verum vidit de natura Deorum, verendum eſt, ne nulla ſit omnino. Nam iſta, quæ vos dicitis, ſunt tota commentitia, vix digna lucubratione anicularum.
129 Non enim ſentitis, quàm multa vobis ſuſpicienda ſint, ſi impetraveritis, ut concedamus eamdem eſſe hominum, & Deorum figuram. Omnis cultus, & curatio corporis erit eadem adhibenda Deo, quæ adhibetur homini : in-

greſſus, curſus, accubitio, inclinatio, ſeſſio, comprehenſio ; ad extremum etiam ſermo, & oratio. Nam quòd & mares Deos, & fœminas eſſe dicitis, quid ſequatur videtis. Equidem mirari ſatis non poſſum, unde ad iſtas opiniones veſter ille princeps venerit. Sed clamare non deſinitis, retinendum hoc eſſe, Deus ut beatus, immortaliſque ſit. Quid autem obſtat, quo minùs ſit beatus, ſi non ſit bipes ? aut iſta ſive beatitas, ſive beatitudo dicenda eſt, (utrumque omnino durum, ſed uſu mollienda nobis verba ſunt) verùm ea, quæcumque eſt, cur aut in ſolem illum, aut in hunc mundum, aut in aliquam mentem æternam, figurâ, membriſque corporis vacuam cadere non poteſt ? Nihil aliud dicis, niſi, Nunquam vidi ſolem, aut mundum beatum. Quid ? mundum, 130
præter hunc, unquamne vidiſti ? Negabis. Cur igitur non ſexcenta millia eſſe mundorum, ſed innumerabilia auſus es dicere ? Ratio docuit. Ergo hæc te ratio non docebit, cùm præſtantiſſima natura quæratur, eaque beata, & æterna, quæ ſola divina natura ſunt ; ut immortalitate vincimur ab ea natura, ſic animi præſtantiâ vinci : atque ut animi, item corporis ? Cur igitur, cùm ceteris rebus inferiores ſimus, formâ pares ſumus ? Ad ſimilitudinem enim Deo propiùs accedebat humana virtus, quàm figura.

XXXV. An quidquam tam puerile dici poteſt (ut eumdem locum diutiùs urgeam)

quàm ſi ea genera belluarum, quæ in ru-
bro mari, Indiave gignantur, nulla eſſe
131 dicamus? Atqui ne curioſiſſimi quidem ho-
mines exquirendo audire tam multa poſſunt,
quàm ſunt multa, quæ terrâ, mari, palu-
dibus, fluminibus exiſtunt. Quæ negemus
eſſe, quia nunquam vidimus. Ipſa verò quàm
nihil ad rem pertinet, quæ vos delectat
maximè ſimilitudo? Quid? canis nonne
ſimilis lupo? atque, ut Ennius,

Simia quàm ſimilis, turpiſſima beſtia, nobis?

At mores in utroque diſpares. Elephanto
132 belluarum nulla prudentior: at figura quæ
vaſtior? De beſtiis loquor? Quid? inter
ipſos homines nonne & ſimillimis formis
diſpares mores, & moribus figura diſſimi-
lis? Etenim ſi ſemel, Velleï, ſuſcipimus
genus hoc argumenti, attende quò ſerpat.
Tu enim ſumebas, niſi in hominis figura
rationem ineſſe non poſſe: ſumet alius, niſi
in terreſtri; niſi in eo, qui natus ſit; niſi in
eo, qui adoleverit; niſi in eo, qui didicerit;
niſi in eo, qui ex animo conſtet, & corpore
caduco, & infirmo; poſtremò niſi in homi-
ne, atque mortali. Quòd ſi in omnibus his
rebus obſiſtis, quid eſt quòd te una forma
conturbet? His enim omnibus, quæ propoſui,
133 adjunctis, in homine rationem eſſe, & men-
tem videbas: quibus detractis, Deum tamen
noſſe te dicis, modò lineamenta maneant.
Hoc eſt non conſiderare, ſed quaſi ſortiri,
quid loquare. Niſi fortè ne hoc quidem at-
tendis, non modò in homine, ſed etiam in

arbore, quidquid ſupervacuum ſit, aut uſum non habeat, obſtare. Quàm moleſtum eſt uno digito plus habere? Quid ita? quia nec ſpeciem, nec uſum alium quinque deſiderant. Tuus autem Deus non digito uno redundat, ſed capite, collo, cervicibus, lateribus, alvo, tergo, poplitibus, manibus, pedibus, ſeminibus, cruribus. Si ut immortalis ſit, quid hæc ad vitam membra pertinent? quid ipſa facies? Magis illa, cerebrum, cor, pulmones, jecur: hæc enim ſunt domicilia vitæ. Oris quidem habitus ad vitæ firmitatem nihil pertinet.

XXXVI. At eos vituperabas, qui ex 134
operibus magnificis, atque præclaris, cùm ipſum mundum, cùm ejus membra, cœlum, terras, maria, cúmque horum inſignia, ſolem, lunas, ſtellaſque vidiſſent, cúmque temporum maturitates, mutationes, viciſſitudineſque cognoviſſent, ſuſpicati eſſent aliquam excellentem eſſe, præſtantemque naturam, quæ hæc feciſſet, moveret, regeret, gubernaret. Qui, etiam ſi aberrant a conjectura, video tamen quid ſequantur. Tu quod opus tandem magnum & egregium habes, quod effectum divinâ mente videatur, ex quo eſſe Deos ſuſpicere? Habebam, inquis, in animo inſitam informationem quamdam Dei. Et barbati quidem Jovis, galeatæ Minervæ. Num igitur eſſe tales putas? Quantò meliùs hæc vulgus imperitorum? qui non membra ſolùm hominis Deo tribuunt, ſed uſum etiam mem- 135

brorum. Dant enim arcum, ſagittas, haſtam, clypeum, fuſcinam, fulmen; &, ſi, actiones quæ ſint Deorum, non vident, nihil agentem tamen Deum non queunt cogitare. Ipſi, qui irridentur, Ægyptii, nullam belluam, niſi ob aliquam utilitatem, quam ex ea caperent, conſecraverunt. Velut ibes, maximam vim ſerpentium conficiunt, cùm ſint aves excelſæ, cruribus rigidis, corneo proceroque roſtro: avertunt peſtem ab Ægypto, cùm volucres angues ex vaſtitate Lybiæ vento Africo invectas interficiunt, atque conſumunt: ex quo fit, ut illæ nec morſu vivæ noceant, nec odore mortuæ. Poſſum de ichneumonum utilitate, de crocodilorum, de felium
136 dicere: ſed nolo eſſe longus. Ita concludam tamen, belluas a barbaris propter beneficium conſecratas: veſtrorum Deorum non modò beneficium nullum exſtare, ſed ne factum quidem omnino.

XXXVII. *Nihil habet*, inquit, *negotii.* Profectò Epicurus, quaſi pueri delicati, nihil ceſſatione melius exiſtimat. At ipſi tamen pueri, etiam cùm ceſſant, exercitatione aliquâ ludicrâ delectantur: Deum ſic feriatum volumus ceſſatione torpere, ut, ſi ſe commoverit, vereamur ne beatus eſſe non poſſit. Hæc oratio non modò Deos ſpoliat motu, & actione divinâ, ſed etiam homines inertes efficit; ſi quidem agens aliquid, ne Deus quidem, eſſe beatus poteſt. Verùm ſit ſanè, ut vultis, Deus, effigies hominis

& imago. Quod ejus eſt domicilium ? quæ 137
ſedes ? qui locus ? quæ deinde actio vitæ ?
quibus rebus, id quod vultis, beatus eſt ?
utatur enim ſuis bonis oportet, & fruatur,
qui beatus futurus eſt. Nam locus quidem
iis etiam naturis, quæ ſine animis ſunt,
ſuus eſt cuique proprius ; ut terra infimum
teneat, hanc inundet aqua ; ſuperior aëri,
ignibus altiſſima ora reddatur. Beſtiarum
autem terrenæ ſunt aliæ, partim aquatiles,
aliæ quaſi ancipites, in utraque ſede viven-
tes : ſunt quædam etiam, quæ igne naſci
putentur, appareantque in ardentibus for-
nacibus ſæpe volitantes. Quæro igitur,
veſter Deus primùm ubi habitet : deinde
quæ cauſa eum loco moveat ; ſi modò mo-
vetur aliquando : poſtremo, cùm hoc pro-
prium ſit animantium, ut aliquid appetant,
quod ſit naturæ accommodatum ; Deus quid
appetat : ad quam denique rem motu men-
tis ac rationis utatur : poſtremò quo modo
beatus ſit, quo modo æternus. Quidquid 138
enim horum attigeris, ulcus eſt : ita malè
inſtituta ratio exitum reperire non poteſt.
Sic enim dicebas : ſpeciem Dei percipi co-
gitatione, non ſenſu : nec eſſe in ea ullam
ſoliditatem : neque eamdem ad numerum
permanere, eamque eſſe ejus viſionem, ut
ſimilitudine, & tranſitione cernatur, neque
deficiat unquam ex infinitis corporibus ſimi-
lium acceſſio : ex eoque fieri, ut in hac
intenta mens noſtra, beatam illam naturam,
& ſempiternam putet.

XXXVIII. Hoc, per ipſos Deos, de quibus loquimur, quale tandem eſt? Nam ſi tantummodò ad cogitationem valent, nec ullam habent ſoliditatem, nec eminentiam; quid intereſt, utrùm de hippocentauro, an de Deo cogitemus? Omnem enim talem conformationem animi, ceteri philoſophi motum inanem vocant: vos autem adventum in animos & introitum imaginum dicitis.

139 Ut igitur Tib. Gracchum cùm videor concionantem in Capitolio videre, de M. Octavio deferentem ſitellam, tum eum motum animi dico eſſe inanem: tu autem & Gracchi, & Octavii imagines remanere, quæ, in Capitolium cùm pervenerint, tum ad animum meum referantur. Hoc idem fieri in Deo, cujus crebra facie pellantur animi; ex quo eſſe beati, atque æterni intelligantur. Fac imagines eſſe, quibus pulſentur animi. Species duntaxat objicitur quædam: num etiam cur ea beata ſit? cur æterna? Quæ autem iſtæ imagines veſtræ, aut unde? A Democrito omnino hæc licentia. Sed & ille reprehenſus a multis eſt, nec vos exitum reperitis: totaque res vacillat, & claudicat.

140 Nam quid eſt, quod minùs probari poſſit, quàm omnium in me incidere imagines, Homeri, Archiloqui, Romuli, Numæ, Pythagoræ, Platonis, nec ex forma, quâ illi fuerunt? Quomodo ergo illi? & quorum imagines? Orpheum poëtam docet Ariſtoteles nunquam fuiſſe, & hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cujuſdam fuiſſe Cercopis.

At

At Orpheus, id eſt, imago ejus, ut vos vultis, in animum meum ſæpe occurrit. Quid, quod ejuſdem hominis in meum aliæ, aliæ in tuum? Quid, quòd earum rerum, 141
quæ nunquam omnino fuerunt, neque eſſe potuerunt, ut Scyllæ, ut Chimæræ? Quid, quòd hominum, locorum, urbium earum, quas nunquam vidimus? Quid, quòd ſimul ac mihi collibitum eſt, præſto eſt imago? Quid, quòd etiam ad dormientem veniunt invocatæ?

XXXIX. Tota res, Vellei, nugatoria eſt. Vos autem non modò oculis imagines, ſed etiam animis inculcatis. Tanta eſt impunitas garriendi. At quàm licenter? *Fluentium frequenter tranſitio fit viſionum, ut e multis una videatur.* Puderet me dicere non intelligere, ſi vos ipſi intelligeretis, qui iſta defenditis. Quo modo enim probas, continenter imagines ferri? aut ſi continenter, quo modo æternæ? *Innumerabilitas*, inquis, *ſuppeditat* 142
atomorum. Num eadem ergo iſta facient, ut ſint omnia ſempiterna? Confugis ad æquilibritatem: ſic enim ἰσορροπίαν, ſi placet, appellemus: & ais, *quoniam ſit natura mortalis, immortalem etiam eſſe oportere.* Iſto modo, quoniam homines mortales ſunt, ſint aliqui immortales: & quoniam naſcuntur in terra, naſcantur & in aqua: & quia ſunt quæ interimant, ſint quæ conſervent. Sint ſanè: ſed ea conſervent, quæ ſunt; Deos iſtos eſſe non ſentio. Omnis tamen iſta rerum effigies ex individuis quo modo

corporibus oritur? Quæ etiam si essent, quæ nulla sunt; pellere se ipsa, & agitari inter se concursu fortasse possent: formare, figurare,
143 colorare, animare non possent. Nullo igitur modo immortalem Deum efficitis.

XL. Videamus nunc de beato. Sine virtute certè nullo modo: virtus autem actuosa, & Deus vester nihil agens: expers virtutis igitur: ita ne beatus quidem. Quæ ergo vita? Suppeditatio, inquis, bonorum, nullo malorum interventu. Quorum tandem bonorum? voluptatum, credo: nempe ad corpus pertinentium. Nullam enim novistis, nisi profectam a corpore, & redeuntem ad corpus, animi voluptatem. Non arbitror te, Vellei, similem esse Epicureorum reliquorum, quos pudeat earum Epicuri vocum, quibus ille testatur, se ne intelligere quidem ullum bonum, quod sit sejunctum a delicatis & obscœnis voluptatibus? quas quidem non erubescens, persequi-
144 tur omnes nominatim. Quem cibum igitur, aut quas potiones, aut quas vocum, aut florum varietates, aut quos tactus, quos odores adhibebis ad Deos, ut eos perfundas voluptatibus? At poëtæ quidem nectar, ambrosiam, epulas comparant, & aut Juventatem, aut Ganymedem pocula ministrantem. Tu autem, Epicure, quid facies? neque enim unde habeat ista Deus tuus, video: nec, quomodo utatur. Locupletior igitur hominum natura ad beatè vivendum est, quàm Deorum, quòd pluribus generibus fruitur voluptatum. At has leviores ducis.

voluptates, quibus quasi titillatio (Epicuri enim hoc verbum est) sensibus adhibetur. Quousque ludis? Nam Phila etiam noster ferre non poterat, aspernari Epicureos, molles & delicatas voluptates. Summâ enim memoriâ pronuntiabat plurimas Epicuri sententias, his ipsis verbis, quibus erant scriptæ. Metrodori verò, qui est Epicuri collega sapientiæ, multa impudentiora recitabat. Accusat enim Timocratem, fratrem suum, Metrodorus, quòd dubitet omnia, quæ ad 145
beatam vitam pertineant, ventre metiri: neque id semel dicit, sed sæpius. Annuere te video: nota enim tibi sunt. Proferrem libros, si negares. Neque nunc reprehendo, quòd ad voluptatem omnia referantur: alia est ea quæstio: sed doceo, Deos vestros esse voluptatis expertes: ita vestro judicio ne beatos quidem.

XLI. At dolore vacant. Satin'est id ad illam abundantem bonis vitam beatissimam? Cogitat, inquiunt, assiduè beatum esse se: habet enim nihil aliud, quod agitet in mente. Comprehende igitur animo, & propone ante oculos, Deum nihil aliud in omni æternitate, nisi, *Mihi pulchrè est*, &, *Ego* 146
beatus sum, cogitantem. Nec tamen videO, quomodo non vereatur iste Deus beatus, ne intereat, cùm sine ulla intermissione pulsetur, agiteturque incursione atomorum sempiternâ, cúmque ex ipso imagines semper affluant. Ita nec beatus est vester Deus, nec æternus. At etiam de sanctita-

te, de pietate adverſùs Deos, libros ſcripſit Epicurus. At quo modo in his loquitur? ut Coruncanium, aut Scævolam, pontifices maximos, te audire dicas: non eum, qui ſuſtulerit omnem funditus religionem: nec omnibus, ut Xerxes, ſed rationibus,
147. Deorum immortalium templa & aras everterit. Quid eſt enim, cur Deos ab hominibus colendos dicas, cùm Dii non modò homines non colant, ſed omninò nihil curent, nihil agant? At eſt eorum eximia quædam præſtanſque natura, ut ea debeat ipſa per ſe ad ſe colendam elicere ſapientem. An quidquam eximium poteſt eſſe in ea natura, quæ ſua voluptate lætans, nihil nec actura ſit unquam, neque agat, neque egerit? Quæ porrò pietas ei debetur, à quo nihil acceperis? aut quid omnino, cujus nullum meritum ſit, ei deberi poteſt? Eſt
148. enim pietas, juſtitia adversùm Deos: cum quibus quid poteſt nobis eſſe juris, cùm homini nulla cum Deo ſit communitas? Sanctitas autem, eſt ſcientia colendorum Deorum: qui quamobrem colendi ſunt, non intelligo, nullo nec accepto ab iis, nec ſperato bono.

XLII. Quid eſt autem quòd Deos veneremur propter admirationem ejus naturæ, in qua egregium nihil videmus? Nam ſuperſtitione, quod gloriari ſoletis, facile eſt liberari, cùm ſuſtuleris omnem vim Deorum. Niſi forte Diagoram, aut Theodorum, qui omnino Deos eſſe negabant, cenſes ſu-

perſtitioſos eſſe potuiſſe. Ego ne Protagoram quidem: cui neutrum liquerit, nec eſſe Deos, nec non eſſe. Horum enim ſententiæ omnium, nec modò ſuperſtitionem tollunt, in qua ineſt timor inanis Deorum: ſed etiam religionem, quæ Deorum cultu pio continetur. Quid? ii, qui dixerunt, totam de 149
Diis immortalibus opinionem fictam eſſe ab hominibus ſapientibus reipublicæ cauſâ, ut, quos ratio non poſſet, eos ad officium religio duceret, nonne omnem religionem funditus ſuſtulerunt? Quid? Prodicus Chius, qui ea, quæ prodeſſent hominum vitæ, Deorum in numero habita eſſe dixit, quam tandem religionem reliquit? Quid? qui aut fortes, aut claros, aut potentes viros tradunt poſt mortem ad Deos perveniſſe, eoſque eſſe ipſos, quos nos colere, precari, venerarique ſoleamus, nonne expertes ſunt religionum omnium? Quæ ratio maximè tractata ab Evhemero eſt, quem noſter & interpretatus, & ſecutus eſt præter ceteros, 150
Ennius. Ab Evhemero autem & mortes, & ſepulturæ demonſtrantur Deorum. Utrúm igitur hic confirmaſſe religionem videtur, an penitus totam ſuſtuliſſe? Omitto Eleuſinam ſanctam illam & auguſtam,

Ubi initiantur gentes orarum ultimæ.

Prætereo Samothraciam, eaque, *quæ*

Lemni nocturno aditu occulta coluntur,
Silveſtribus ſepibus denſa.

Quibus explicatis, ad rationemque revoca-

151 tis, rerum magis natura cognoſcitur, quàm Deorum.

XLIII. Mihi quidem etiam Democritus, vir magnus in primis, cujus fontibus Epicurus hortulos ſuos irrigavit, nutare videtur in natura Deorum. Tum enim cenſet ima-
152 gines divinitate prædítas ineſſe univerſitati rerum: tum principia, menteſque, quæ ſunt in eodem univerſo, Deos eſſe dicit: tum animantes imagines, quæ vel prodeſſe nobis ſolent, vel nocere: tum ingentes quaſdam imagines, tantaſque, ut univerſum mundum complectantur extrinſecus. Quæ quidem omnia ſunt patriâ Democriti, quàm Democrito * digniora. Quis enim iſtas imagines comprehendere animo poteſt? quis admirari? quis aut cultu, aut religione dignas judicare? Epicurus verò ex animis hominum extraxit radicitùs religionem, cùm Diis immortalibus & opem, & gratiam ſuſtulit.
153 Cùm enim optimam & præſtantiſſimam naturam Dei dicit eſſe, negat idem eſſe in Deo gratiam; tollit id, quod maximè proprium eſt optimæ, præſtantiſſimæque naturæ. Quid enim eſt melius, aut quid præſtantius bonitate, & beneficentiâ? quâ cùm carere Deum vultis, neminem Deo nec Deum, nec hominem carum, neminem ab

---

* *Democrito digniora.* Democritus erat Abderites: is autem populus ob ingenii ſtuporem fuit inſignis. Notum eſt illud Martialis epigramma, lib. X, 25.

Abderitanæ pectora gentis habes.

eo amari, neminem diligi vultis. Ita fit, ut
non modò homines à Diis, ſed ipſi Dii 154
inter ſe ab aliis alii negligantur.

XLIV. Quantò Stoici melius, qui à vobis reprehenduntur? Cenſent autem, ſapientes ſapientibus etiam ignotis eſſe amicos: nihil eſt enim virtute amabilius; quam qui adeptus erit, ubicumque erit gentium, à nobis diligetur. Vos autem quid mali datis, cùm in imbecillitate gratificationem & benevolentiam ponitis? Ut enim omittam vim, & naturam Deorum; ne homines quidem cen- 155
ſetis, niſi imbecilli eſſent, futuros beneficos & benignos fuiſſe. Nulla eſt caritas naturalis inter bonos? Carum ipſum verbum eſt amoris; ex quo amicitiæ nomen eſt ductum, quam ſi ad fructum noſtrum referemus, non ad illius commoda, quem diligimus; non erit iſta amicitia, ſed mercatura quædam utilitatum ſuarum. Prata, & arva, & pecudum greges diliguntur iſto modo, quòd fructus ex iis capiuntur: hominum caritas, & amicitia, gratuita eſt. Quantò igitur 156
magis Deorum? qui nullâ re egentes, & inter ſe diligunt, & hominibus conſulunt. Quod ni ita ſit, quid veneramur, quid precamur Deos? cur ſacris pontifices, cur auſpiciis augures præſunt? quid optamus à Diis immortalibus? quid vovemus? At etiam liber eſt Epicuri, de ſanctitate. Ludimur ab homine non tam faceto, quam ad ſcribendi licentiam libero. Quæ enim poteſt eſſe ſanctitas, ſi Dii humana non curant?

quæ tamen animans natura, nihil curans? Verius est igitur nimirum illud, quod familiaris omnium nostrûm Posidonius disseruit in libro quinto de Natura Deorum, nullos esse Deos, Epicuro videri; quæque is de Diis immortalibus dixerit, invidiæ detestandæ gratiâ dixisse. Neque enim tam desipiens fuisset, ut homunculi similem Deum fingeret, lineamentis dumtaxat extremis, non habitu solido; membris hominis præditum omnibus, usu membrorum ne omnino quidem; exilem quemdam, atque perlucidum, nihil cuiquam tribuentem, nihil gratificantem, omnino nihil curantem, nihil agentem. Quæ natura primùm nulla esse potest: idque videns Epicurus, re tollit,
157 oratione relinquit Deos. Deinde, si maximè talis est Deus, ut nullâ gratiâ, nullâ hominum caritate teneatur; valeat *. Quid enim dicam, propitius sit? Esse enim propitius potest nemini, quoniam, ut dicitis, omnis in imbecillitate est & gratia, & caritas.

---

* *Valeat.* Id est, *abeat & recedat, quandoquidem prodesse nulli potest*, ut ait Lactantius, hunc locum laudans, *de Ira Dei*, cap. 3. Terentius, Andr. Act. IV, Sc. II, 13. *Valeant, qui inter nos dissidium volunt*: ubi *renunciationis & imprecationis* esse verbum notat Donatus. Vide & Act. V. Sc. III. 18; nec non Servium ad Æneid. V. 80. XI, 97.

AVERTISSEMENT

AVERTISSEMENT, en 1765.

Je viens de m'occuper, par reſpect & par reconnoiſſance pour le Public, à revoir ceux de mes Ouvrages qu'il paroît redemander, & dont il ſe fait de nouvelles éditions, les dernières, vrai-ſemblablement, qui ſe feront ſous mes yeux. Je me ſuis réformé, non toutes les fois que je l'aurois voulu, mais quand je l'ai pu. Voici cependant mes Remarques ſur la Théologie des Philoſophes Grecs, *telles, mot pour mot, que je les avois données pour la première fois, il y a quarante-quatre ans bien comptés. Elles ont été depuis traduites en Latin par un Savant du premier ordre, & ſon excellente verſion a été imprimée dans le Cicéron de M. le Dauphin.*

Puis-je donc aujourd'hui me permettre d'y introduire des changemens, qui détruiroient la conformité de la verſion avec l'original?

Autre raiſon, qui me défend d'y toucher. Elles ont été vivement attaquées par M. le Marquis d'Argens (1). *Or il eſt néceſſaire que je les repréſente ſans aucune variation, afin que les gens du métier puiſſent juger entre lui & moi. Si je ne lui ai point répondu, ce n'eſt pas que j'aye cru la choſe impoſſible, ni même difficile : car les arſénaux où ſe trouvent les armes qu'il emploie contre moi, ſont ouverts à quiconque ſait lire : & ces armes qui ſont des paſſages grecs & latins, ſont de telle nature que nous pourions nous battre un ſiècle entier, avant que l'un des deux fût forcé de s'avouer vaincu.*

(1) Dans ſa *Philoſophie du bon ſens.*

Mais le Parlement de Paris (2) *s'étant aſſez expliqué ſur le livre de mon Cenſeur, je me reprocherois comme une eſpèce de cruauté, d'avoir la foibleſſe d'y revenir. Je prie ſeulement M. le Marquis d'Argens d'être perſuadé que je tiens à honneur qu'il m'ait critiqué.*

Rien ne lui avoit ſi fort déplu que ma hardieſſe à contredire quelquefois M. Bayle, qui a été, dit-il, le plus grand & le plus vaſte génie de l'univers. *Pour moi, je n'ai jamais vu dans M. Bayle, qu'un homme de beaucoup d'eſprit, qui, ſans avoir cherché à ſe rendre profond dans aucune ſcience en particulier, les a preſque toutes effleurées : dont le ſtyle, quoique bien éloigné d'être toujours pur & correct, ne laiſſe pas d'être ſéduiſant : qui manie avec plus d'adreſſe que*

(2) Arrêt du 23 Janvier 1759.

de bonne foi, les armes redoutables de la Dialectique : qui va pour l'ordinaire à l'amuſement, plus qu'à l'utilité de ſon Lecteur : & dont enfin, pour tout dire, ce prodigieux amas de citations & de raiſonnemens, intitulé Dictionnaire, *n'eſt nullement propre à former un Savant, qui ait des principes ſuivis, & moins encore un Citoyen, ſur qui la Religion ait un reſte d'empire. Peut-être qu'étant depuis ſi long-temps imbu des maximes de Cicéron, je donne un peu trop d'étendue à celle-ci : FACESSANT* (3) *OMNES, QUI DOCERE NIHIL POSSUNT, QUO MELIUS, SAPIENTIUSQUE VIVAMUS.*

(3) Fragment de l'*Hortenſius*.

REMARQUES
SUR
LA THÉOLOGIE
DES
PHILOSOPHES GRECS,

Rapportée dans le premier Livre de Cicéron ſur la nature des Dieux.

JE n'entreprends d'expliquer la Théologie des anciens Philoſophes, que par rapport aux *Entretiens de Cicéron ſur la nature des Dieux*, dont je donne la traduction au Public. Ainſi, non-ſeulement je me borne aux idées qu'ils ont eues de la Divinité; mais je ne m'engage qu'à éclaircir ce que Cicéron leur fait dire ſur ce ſujet.

Pour ſavoir parfaitement leurs ſyſtêmes, il faudroit avoir leurs propres ouvrages. Mais de tout ce qu'ils ont pû écrire là-deſſus, il n'eſt venu juſ-

qu'à nous que le Timée de Platon ; où l'on ne développe qu'un ſentiment particulier. Le peu qui ſe trouve ailleurs, ne doit être compté que pour des fragmens, qu'on peut même ſoupçonner d'être tronqués, ou falſifiés ; & des fragmens ne ſauroient nous repréſenter au vrai la totalité d'un ſyſtême, qui ſuppoſe beaucoup de principes.

Une autre difficulté, plus grande qu'on ne croit peut-être, c'eſt que les termes philoſophiques n'ont pas toujours conſervé préciſément le même ſens, lorſqu'ils ont paſſé dans une autre langue, ou dans un autre ſiècle. Il eſt arrivé de-là que les Modernes, pour la plupart, n'ont fait que répandre de nouvelles ténèbres parmi celles de la vieille Philoſophie. J'appelle *modernes* à l'égard des Philoſophes Grecs, des Auteurs réputés anciens par rapport à nous.

Que ſi l'on y ajoûte un tas de Commentateurs & d'Interprètes, qui ont vêcu depuis la renaiſſance des Lettres en Italie : ce ſera bien moins un ſecours qu'un obſtacle, ſoit pour expli-

quer ce qu'il y a d'obſcur, ſoit pour démêler ce qu'il y a de vrai. Ou c'étoient des humaniſtes, qui n'approfondiſſoient rien, & dont le travail n'alloit qu'à compiler des paſſages : ou c'étoient des Scolaſtiques, qui s'appliquoient plus à établir leurs propres opinions, qu'à entendre celles des autres; & qui connoiſſoient mieux la Métaphyſique des Arabes, que la Phyſique & la Théologie des Grecs.

Je n'ai donc pas tort de m'attacher ſcrupuleuſement à Cicéron. Mais ce qu'il y a de fâcheux, c'eſt que Cicéron, à qui l'on reproche d'être trop diffus ailleurs, s'eſt piqué ici d'une préciſion ſi grande, qu'elle laiſſe à nos conjectures une partie de ce qu'il auroit dû nous dire, s'il avoit prévu que ſes lecteurs, dix-huit ſiècles après lui, ne ſeroient pas remplis des idées, qui étoient communes de ſon temps.

Je traiterai ſéparément de tous les Philoſophes, qui ont les premiers avancé, ou débrouillé quelque ſyſtême Théologique. La méthode que je ſuivrai, eſt de commencer toujours par citer les endroits de Cicéron, à quoi

mes éclairciſſemens doivent ſe rapporter. Car mon deſſein, encore une fois, n'eſt pas d'examiner ce que les anciens Philoſophes ont penſé véritablement, ni ce que d'autres écrivains leur font dire : mais je me propoſe ſeulement d'expliquer ce qui nous en a été dit par Cicéron, & de me renfermer ainſi dans les bornes de la modeſtie, qui convient à un Traducteur.

THALÈS.

Thalès de Milet, le premier qui ait examiné ces queſtions, a dit que l'Eau eſt le principe de toutes choſes; & que Dieu eſt cette Intelligence, par qui tout eſt formé de l'eau. Pourquoi joindre l'un à l'autre, ſuppoſé que les Dieux puiſſent être ſans intelligence, ou qu'une intelligence puiſſe ſubſiſter elle-même ſans corps ?

Quand on dit que Thalès fut le premier qui examina ces ſortes de matieres, on veut ſeulement dire qu'il fut le premier des Grecs, qui s'y appliqua en Phyſicien. Avant lui, déja les

Poètes avoient conté à leur manière l'origine du monde. Ariſtote (1) prétend même, que l'opinion de Thalès pouvoit avoir été celle des premiers Théologiens, c'eſt-à-dire, des plus anciens Poètes ; & l'on cite là-deſſus un endroit (2) d'Homère, qui paroît y avoir beaucoup de rapport.

Quoi qu'il en ſoit, l'opinion de Thalès, ainſi que Cicéron l'a expliquée, renferme deux propoſitions. L'une, *Que l'eau eſt le principe de toutes choſes.* L'autre, *Que Dieu eſt cette intelligence, par qui tout eſt formé de l'eau ?*

Pour la première, tous les Auteurs la rapportent dans les mêmes termes ; & Plutarque inſinue (3) qu'Homère & Thalès avoient pris cette opinion des Egyptiens. En effet, comme les Egyptiens voyoient que c'eſt le Nil qui cauſe la fertilité de leurs terres, ils pouvoient s'imaginer très-aiſément & très-naturellement, que l'eau eſt le

(1) *Lib. 1. Metaphyſ. cap. 3.*
(2) De l'Iliade, liv. XIV, vers 246.
(3) *De Iſide & Oſiride.*

principe de toutes choſes. Je ſuis fort trompé, ſi cette raiſon n'eſt préférée aux trois autres, que Plutarque (4) a copiées d'Ariſtote.

Pour la ſeconde propoſition, *Que Dieu eſt cette intelligence, par qui tout eſt formé de l'eau*, tous les auteurs ne diſent pas, du moins en termes formels, que Thalès l'ait enſeignée.

Un Critique (5) voudroit inférer

---

(4) Plutarque, *De plac. Philoſ. lib. I, cap. 3*, où il ne fait que copier Ariſtote, *Metaphyſ. lib. 1, cap. 3*, dit que Thalès fondoit ſon opinion ſur ces trois raiſons. C'eſt, dit-il, que « premièrement la ſe-» mence eſt le principe de tous les ani-» maux, laquelle ſemence eſt humide, ainſi » eſt-il vrai-ſemblable que toutes autres » choſes auſſi ont leur principe d'humidité. » Secondement, que toutes ſortes de plantes » ſont nourries d'humeur, & fructifient par » humeur, & quand elles en ont faute, elles » ſe deſſèchent. Troiſièmement, que le feu » du Soleil même & des aſtres ſe nourrit » & entretient des vapeurs procédantes des » eaux, & par conſéquent auſſi tout le » monde. » *Traduct. d'Amyot.*

(5) Bayle, dans ſon Dictionnaire, à l'article *Thalès*, remarque C; & à l'article *Anaxagoras*, remarque D.

de-là, que Cicéron, lorſqu'il a dit que Thalès fit préſider un principe intelligent à la formation de l'Univers, s'étoit trompé. Ou que ſi telle avoit été l'opinion de Thalès, Cicéron étoit par conſéquent tombé dans une contradiction viſible ; puiſque, fort peu de lignes après, il dit qu'Anaxagore fut le premier des Philoſophes, qui donna l'arrangement de la matière à une intelligence.

Voyons donc premièrement, ſi l'on doit ſoupçonner Cicéron de ſe tromper, lorſqu'il dit que Thalès reconnoiſſoit un principe intelligent. Je pourois répondre d'abord, que ſon autorité devroit elle ſeule tenir contre le ſilence des autres écrivains. Quand nous avons un bon argument poſitif ſur un fait ſemblable, on n'eſt plus reçu à employer le négatif. Mais une autre réponſe, à laquelle je n'en vois point, c'eſt qu'il eſt faux que tous les autres écrivains ſe taiſent là-deſſus.

Ariſtote (6) nous dit, que les Philoſophes tenoient qu'il y a une intelli-

(6) *De Anima, lib. I, cap. 5.*

gence répandue dans tout l'Univers ; & que c'étoit peut-être ce qui avoit perſuadé à Thalès, que tout étoit plein de Dieux. Plutarque (7) nous dit, que Dieu eſt l'*ame* du monde, ſuivant Thalès. On voit dans l'Hiſtorien des Philoſophes, que Thalès croyoit (8) le monde *animé* : qu'il diſoit que Dieu eſt ce qu'il y a de plus ancien, parce qu'il eſt improduit ; & que le monde eſt ce qu'il y a de plus beau, parce que c'eſt *l'ouvrage de Dieu.*

Toutes ces autorités qui n'étoient pas inconnues à M. Bayle, puiſqu'il les rapporte lui-même, confirment parfaitement celle de Cicéron, ſi l'on veut les prendre dans leur ſens naturel. Et pourquoi leur donner un ſens forcé, à moins qu'on ne ſe faſſe un plaiſir ſecret d'augmenter le nombre des Matérialiſtes ? Par ce mot nous entendons des Philoſophes, qui donnent la formation de l'Univers à la matière toute pure, ſans le concours d'un cauſe intelligente.

---

(7) *De plac. Philoſ. lib. I, cap. 7.*
(8) Τὸν κοσμὸν ἔμψυχον. *Laërt. I, 27 & 35.*

Mais, ajoûte M. Bayle, s'il étoit vrai que Thalès eût reconnu le concours d'une intelligence dans la formation de l'Univers, il s'enſuivroit que Cicéron s'eſt contredit viſiblement, puiſque, fort peu de lignes après, il dit qu'Anaxagore fut le premier des Philoſophes, qui attribua le mouvement & l'arrangement de l'Univers à un eſprit infini.

Point du tout; il n'y a pas ombre de contradiction. Thalès, ſelon les paſſages que je viens de citer, vouloit parler d'une intelligence, qui ne faiſant qu'un avec la matière, dirigeoit ſes opérations; comme on diroit que l'ame, qui jointe au corps ne fait qu'un même homme, dirige les actions de l'homme. Mais Anaxogore l'entendoit d'une intelligence abſolument diſtincte & ſéparée de la matière, comme on le verra ci-deſſous. Ainſi, celui-là trouvoit dans un même Tout la cauſe matérielle, & la cauſe efficiente; au lieu que celui-ci les diviſoit réellement. Ce ſont deux opinions toutes différentes, dont la première ayant été d'abord enſeignée par Thalès, & la ſe-

conde par Anaxagore, Cicéron a eu raiſon de les reconnoître pour auteurs, celui-ci d'un ſyſtême, celui-là d'un autre.

Il ne reſte plus qu'à développer la dernière (9) phraſe de Cicéron, qui contient la réfutation de Thalès. Elle paroît un peu tronquée. On devine cependant la penſée de Velléius. Il prétend, que Thalès a tort de joindre enſemble la Matière & l'Intelligence, ſi elles n'ont pas une liaiſon néceſſaire. Or, dit-il, elles n'ont pas une liaiſon néceſſaire : ſuppoſé premièrement, que les Dieux, c'eſt-à-dire, les principes, ou la matière de tout ce qui exiſte, puiſſent être ſans intelligence, comme Epicure l'a cru des atomes, *ſi Dii poſſunt eſſe ſine ſenſu & mente :* ſuppoſé en ſecond lieu, que l'intelligence puiſſe ſubſiſter elle-même ſans corps, comme Anaxagore le croyoit, *ſi ipſa mens conſtare poteſt vacans corpore.*

---

(6) *Si Dii poſſunt eſſe ſine ſenſu & mente, cur aquæ adjunxit, ſi ipſa mens conſtare poteſt vacans corpore ?* De nat. Deor. I, 10.

Remarquons que Velléius raiſonne hypothétiquement : ainſi, quoiqu'il ne crût pas qu'une intelligence pût être ſans corps, il lui étoit permis d'en faire une objection.

ANAXIMANDRE.

Anaximandre croit que les Dieux reçoivent l'être, qu'ils naiſſent & meurent de loin à loin, & que ce ſont des mondes innombrables. Mais peut-on admettre un Dieu, qui ne ſoit pas éternel ?

Plutarque nous facilite l'intelligence de cette opinion, en nous apprenant (1) que les Dieux d'Anaximandre, c'étoient les Aſtres.

1. Si ce Philoſophe n'attribue pas l'innaſcibilité à ſes Dieux, c'eſt qu'il ne regardoit, & ne pouvoit regarder les Aſtres, que comme des ouvrages de la Nature.

2°. S'il croit que ſes Dieux *naiſſent & meurent de loin à loin*, c'eſt que

(1) *De plac. Philoſ. lib. I, cap. 7.*

l'Aſtronomie encore imparfaite découvroit alors de nouveaux Aſtres, non pas ſouvent, mais de loin à loin; & que peut-être auſſi en perdoit-elle de vue quelques autres, qui avoient été découverts anciennement.

3°. S'il dit enfin, *que ce ſont des mondes, & des mondes innombrables*, il parle comme la plupart des autres Philoſophes, qui ont cru que tous les Aſtres étoient autant de mondes peuplés d'animaux.

Velléius (2) ne touche ici que la Théologie d'Anaximandre. Mais la Phyſique des Anciens étant inſéparable de leur Théologie, rapportons en peu de mots celle de ce Grec. *Il ne ſe laiſſa pas perſuader par Thalès, quoique ſon compatriote, & fort lié avec lui, que l'eau fût le principe des choſes. Il enſeigna que c'étoit l'infinité de la nature.* C'eſt ainſi que Cicéron (3)

(2) Quoique ce ſoit Cicéron, je dis cependant Velléius, & ici, & ailleurs, pour faire ſouvenir que c'eſt un Épicurien, à qui Cicéron fait tenir ce diſcours.

(3) *Thales... ex aqua dixit conſtare omnia. At hoc Anaximandro populari & ſodali ſuo*

en

en a parlé dans ſes queſtions Académiques.

Plutarque va plus loin. Il nous dit (4) que cet infini d'Anaximandre n'étoit autre choſe que la matière : & à ce ſujet il lui objecte premièrement, d'avoir parlé en général d'une matière infinie, ſans dire préciſément ſi c'eſt l'air, ou l'eau, ou la terre, ou quelque autre corps : en ſecond lieu, de n'avoir pas reconnu, outre la matière, une cauſe efficiente.

Mais qui ne voit que la première de ces objections eſt frivole ? Car, ſoit qu'on reconnoiſſe pour unique principe une matière infinie, à laquelle on ne donne point encore de nom ;

---

non perſuaſit : is enim infinitatem naturæ dixit eſſe, e qua omnia gignerentur. Quæſt. Acad. II, 37.

(4) *De plac. Philoſ. libro I, capite 3.* Ariſtote dit auſſi, *Nat. auſc. libro III, cap. 4*, qu'Anaximandre ne croyoit point d'âme dans l'infinité de la nature, c'eſt-à-dire, dans la matière qu'il croyoit infinie. D'où il s'enſuivroit que ce Philoſophe regardoit l'intelligence dans les êtres penſans, comme le réſultat de la matière agitée & combinée d'une certaine façon.

ſoit qu'on diſe avec Thalès, que c'eſt l'eau, ou avec un autre, que c'eſt l'air; c'eſt toujours le même ſyſtême d'une ſubſtance unique, qui eſt tout à la fois, & la cauſe matérielle, & la cauſe efficiente de toutes choſes. La matière conſidérée, avant que d'être un des quatre élémens, n'en ſera pas moins propre à former quelque corps que ce ſoit, dès-là qu'on lui ſuppoſera la vertu intrinſèque de ſe modifier.

Auſſi dit-on (5) que le Protée des Poètes eſt un ſymbole, une image de cette matière éternelle, qui, comme Protée, ſe préſente à nos yeux ſous mille formes différentes, quoiqu'elle ſoit toujours une même & unique ſubſtance. Mais ce ſyſtême eſt lui-même un Protée, qui devient entre les mains des Philoſophes tout ce qu'ils veulent: eau pour Thalès, air pour Anaximène, feu pour Héraclite, les quatre élémens pour Empédocle, ſimple corps pour les uns, corps & âme pour les autres. L'éternité de la matière étoit la pre-

(5) Homère l'a dit le premier, au rapport de Sextus Empiricus, page 309.

mière baſe de tous les raiſonnemens. Et c'eſt-là, s'il faut ainſi dire, la clef qui nous ouvre leur Théologie. Car ils ne ſongeoient à chercher un principe actif, qu'après avoir fauſſement ſuppoſé l'exiſtence néceſſaire du principe matériel.

ANAXIMÈNE.

Anaximène prétend que l'air eſt Dieu, qu'il eſt produit, qu'il eſt immenſe & infini, qu'il eſt toujours en mouvement. Mais l'air n'ayant point de forme, comment pouroit-il être Dieu, puiſque Dieu en doit avoir une, & même une très-belle ? Outre cela, dire qu'il a été produit, n'eſt-ce pas dire qu'il eſt périſſable ?

On voit du premier coup d'euil, que l'opinion d'Anaximène, quant au fonds, ne diffère en rien des précédentes. Il retint d'Anaximandre ſon maître, l'idée d'une ſubſtance unique & infiniment étendue : mais en même temps, pour donner à ſon opinion une apparence de nouveauté, & à cette ſubſtance un nom particulier, il dit que

c'étoit l'air, comme Thalès avoit dit que c'étoit l'eau.

Remarquant que l'air eſt toujours en mouvement, qu'il occupe des eſpaces immenſes, qu'il s'inſinue partout, dans l'eau, dans la terre, dans le feu; que nous ne vivons qu'en le reſpirant, & que même les mots d'*air* & d'*eſprit*, paſſoient (1) alors pour ſynonimes : de-là ce Philoſophe ne manquoit pas de conclure que les attributs divins, l'immenſité, l'infinité, le mouvement perpétuel, convenoient à l'air beaucoup mieux qu'à l'eau de Thalès.

Mais comment a-t-il pu dire que l'air étant Dieu, ne laiſſe pas d'être produit ? A peu près dans le même ſens qu'Anaximandre le diſoit des aſtres ; & parce qu'il vouloit que l'air fût la première émanation de la ſubſtance éternelle. Je m'explique.

Tous les anciens croyoient l'éternité de la matière. Mais la plupart (2) ne la conſidéroient avant la for-

(1) Plut. *de plac. Philoſ. lib. I, cap. 3.*
(2) Je dis avec reſtriction *la plupart*, à

mation du monde, que comme une maſſe informe & ſans ordre, *rudis* (3) *indigeſtaque moles.* C'eſt ce qu'ils appeloient *cahos.* Les uns lui croyoient un mouvement naturel & ſpontanée, par lequel, à force de ſe mouvoir, elle attrapa enfin un arrangement, qui peu à peu devint ce que nous voyons. D'autres, ne lui croyant pas cette faculté motrice, lui aſſocioient une intelligence, qui lui imprima du mouvement, & la mit en ordre. Voilà, ſi je ne me trompe, les deux principales ſources, d'où la Phyſique des Anciens découloit, ſans qu'il ſoit néceſſaire ici de marquer en combien de ruiſſeaux elles furent partagées.

Anaximène donc, raiſonnant ſur le ſecond état de la matière, quand elle paſſa du cahos à une forme réglée, crut que d'abord elle devint air: que par conſéquent l'air, qui comprenoit alors tout ce qu'il y avoit de matière, étoit infini; & que l'air modifié

---

cauſe d'Ariſtote, qui tenoit l'éternité du monde, auſſi-bien que de la matière.

(3) *Ovid. Metam. lib. I, v. 8.*

produiſit la terre, l'eau, & le feu; d'où ſe formèrent tous les êtres particuliers. Telle fut, ſi j'oſe ainſi dire, la généalogie de ſon hypothèſe. Par où l'on voit comment il a pu dire que l'air étoit produit, & cependant le croire infini, & l'appeler Dieu, préférablement aux trois autres élémens, qu'il croyoit limités & finis : l'air étant la réſolution totale, & immédiate de la ſubſtance improduite, au lieu que les trois autres élémens n'étoient que des modifications de l'air.

Je fonde cette explication ſur un paſſage (4) des Queſtions Académiques, & je l'oppoſe à celle d'un ſavant, contre qui je dois ici me ſentir un zèle de Traducteur. Car il oſe (5) avancer qu'*il n'y a nulle apparence, que Cicéron ait bien rapporté le ſentiment* d'Anaximène ; & cela ſur des

(4) *Pòſt ejus* (Anaximandri) *auditor Anaximenes, infinitum aëra, ſed ea, quæ ex eo oriretur, definita ; gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia.* Acad. II, ſive Lucullus, cap. 37.

(5) Bayle, dans l'art. *Jupiter*, rem. G.

paroles de S. Auguſtin, tirées de la Cité de Dieu.

Je lui réponds, ſans examiner le fond de ſa penſée, qu'en pareille matière l'autorité de S. Auguſtin, peut-être, n'eſt pas ſuffiſante pour accuſer Cicéron de s'être trompé. Que d'ailleurs, s'il faut conſulter S. Auguſtin là-deſſus, ce n'eſt pas dans ſa Cité de Dieu, où il ne touche qu'en deux mots le dogme d'Anaximène; mais dans ſa (6) lettre à Dioſcore, où il parle de ce dogme bien au long, & par rapport à ce même paſſage de Cicéron. Or il ne dit rien là, qui faſſe ſoupçonner Cicéron d'avoir mal rapporté le ſentiment de ce Philoſophe. On peut bien juger pourtant, que s'il l'avoit cru, il n'auroit pas demandé mieux que de le dire nettement dans cette lettre. J'en appelle à quiconque l'aura parcourue.

(6) C'eſt la 118 dans l'édition des Bénédictins, & la 56 dans les autres éditions.

ANAXAGORE.

Anaxagore, élève d'Anaximène, fut l'auteur de cette opinion, que le ſyſtême & l'arrangement de l'Univers ſe doivent à la puiſſance & à la ſageſſe d'un Eſprit infini. C'étoit ne pas comprendre que l'infini ne peut avoir de mouvement joint au ſentiment : ou que s'il avoit du ſentiment, toutes les parties de la nature en ſeroient frappées, & auroient le même ſentiment toutes à la fois. D'ailleurs, ſi l'on a prétendu que cet Eſprit fût une ſorte d'animal, il lui faut donc un principe intérieur, qui fonde ſa dénomination d'animal. Et qu'y a-t-il de plus intérieur que l'eſprit ? Il reſte donc à le revêtir d'un corps. Et c'eſt ce que ce Philoſophe ne vouloit point. Or il me paroît que notre intelligence ne va pas juſqu'à pouvoir ſe former quelque notion d'un ſimple & pur eſprit, auquel vous ne joignez rien qui le rende capable de ſentiment.

Anaxagore n'eſt venu qu'un ſiècle après Thalès. Déja les notions ſe débrouillent ; on ſent la néceſſité d'une cauſe

cauſe efficiente, qui ſoit diſtinguée ſubſtanciellement de la matérielle ; s'élevant au-deſſus de la matière toute pure, on a l'idée de la ſpiritualité ; on reconnoît un eſprit infini, dont la puiſſance agit ſur les corps, & dont la ſageſſe leur donne un ordre convenable. Mais avant que de faire d'autres réflexions là-deſſus, expliquons le texte de Cicéron par une courte analyſe, qui ne laiſſera rien d'obſcur.

Voici donc la propoſition d'Anaxagore : *L'arrangement & le mouvement de l'Univers ſe doivent à la puiſſance & à la ſageſſe d'un Eſprit infini.* Velléius la réfute ; comment ? Par trois raiſons qui lui ſont perſonnelles, je veux dire, qui ne ſont fondées que ſur des principes d'Epicure.

I. Sans mouvement, point de ſentiment ; & ſans vide point de mouvement. Or c'eſt bannir le vide que de ſuppoſer une ſubſtance infinie, puiſqu'il faut que l'étendue de l'eſpace réponde à l'étendue de la ſubſtance. Velléius parle d'une ſubſtance matérielle, car il n'en vouloit point d'autre.

II. S'il y avoit une ſubſtance infi-

nie, qui eût du ſentiment, il faudroit que ce ſentiment fût le même par-tout. Qu'elle ſente du froid ou du chaud, il n'y aura rien dans l'Univers qui ne ſente en même temps qu'elle, du froid ou du chaud. Or cela eſt contre l'expérience.

III. Pour avoir tout ce qui conſtitue l'animal, il lui faut une âme & un corps. Un corps? Anaxagore ne lui en donne point. Une âme? Et quelle âme donner à un eſprit? Donc, n'ayant ni âme ni corps, elle n'a point ce qui fait l'eſſence de l'animal, & n'eſt par conſéquent qu'une ſubſtance imaginaire.

Mais Anaxagore mérite une réfutation plus ſolide, que celle d'un Epicurien. La coéternité de deux principes indépendans l'un de l'autre quant à leur exiſtence, eſt l'écœuil où il échoue avec tous les anciens Philoſophes. C'eſt beaucoup, par rapport à l'aveuglement de ſon temps, & de ſon pays, qu'il ait été le premier dont la raiſon ſoit allée juſqu'à reconnoître un Eſprit (1) diſtinct réellement de la

(1) C'eſt ce qui fit ſurnommer Anaxa-

matière. Mais ſon hypothèſe ne laiſſe pas de pécher dans un point eſſenciel. Car le titre de Créateur appartient (2) eſſenciellement à Dieu ; & ce n'eſt point aſſez de croire qu'il a formé l'Univers, ſans ajoûter qu'il a créé la matière, dont il a formé l'Univers. Lui aſſocier un principe coéternel, qui exiſte indépendamment de lui ; c'eſt ſuppoſer un être qui exiſte auſſi néceſſairement que lui ; c'eſt par conſéquent détruire ſon unité ; c'eſt lui diſputer ſon droit abſolu ſur les créatures, puiſqu'on nie la création proprement dite, qui eſt le principal effet de ſa puiſſance.

Anaxagore enſeignoit, 1°. Qu'avant la formation de l'Univers il y avoit pêle-mêle, dans une matière infinie, une infinité de parties ſemblables, c'eſt-à-dire, de parties terreſtres, de parties aériennes, de parties qui étoient du ſang, des os, &c. 2°. Que ces par-

---

gore, Νῦς, *l'Eſprit*, ſelon Diogène Laërce, livre II, *Segm. 6.*

(2) A moins qu'on ne faſſe abſtraction de la matière, ou poſſible, ou exiſtante.

ties étoient toutes en repos, & ne faiſoient, ainſi mêlangées, qu'un cahos informe. 3°. Qu'un Eſprit infini, puiſſant, ſage, les mit en mouvement, & joignant enſemble les corpuſcules de même eſpèce, forma les êtres particuliers, qui compoſent l'Univers.

On peut conſulter là-deſſus une lettre fort longue de Saint Auguſtin, que j'ai citée dans l'article précédent. J'avertis ſeulement ceux qui ſe contenteront de la lire traduite par M. Du Bois, qu'il a laiſſé deux fois échapper une faute eſſencielle, où Giry, dont il avoit la traduction devant les yeux, n'étoit point tombé. Elle conſiſte en ce qu'il fait dire à S. Auguſtin, qu'Anaxagore *ne concevoit rien que de corporel.* Or non-ſeulement S. Auguſtin ne le dit pas, & n'a pas dû le dire, mais la ſuite de ſon diſcours montre aſſez qu'il ſuppoſe le contraire.

Dans la même lettre, pour le marquer en paſſant, ce même Traducteur fait encore dire à Saint Auguſtin: *J'admire que Démocrite n'ait pas relevé Epicure ſur cela*, &c. Saint Auguſtin n'étoit pas capable d'un tel anachro-

niſme. Comment M. Du Bois admire-t-il que Démocrite n'ait pas relevé Epicure ſur quelque faute, puiſque Démocrite eſt mort plus de cinquante ans avant la naiſſance d'Epicure ? J'ai honte de l'avouer, cela prouve combien il faut peu compter ſur les Traducteurs.

PYTHAGORE.

Pythagore croit que Dieu eſt une âme répandue dans tous les êtres de la nature, & dont les âmes humaines ſont tirées. Si cela étoit, Dieu ſeroit déchiré, & mis en pièces, quand ces âmes s'en détachent. Il ſouffriroit, & un Dieu n'eſt point capable de ſouffrir : il ſouffriroit, dis-je, dans une partie de lui-même, quand elles ſouffrent, comme il leur arrive à la plupart. Pourquoi, d'ailleurs, l'eſprit de l'homme ignoreroit-il quelque choſe, s'il étoit Dieu ? Enfin, ſi ce Dieu n'étoit abſolument qu'une âme, de quelle manière s'uniroit-il au monde ?

Pythagore étoit de cinquante ans, pour le moins, plus ancien qu'Anaxa-

gore. S'il eſt donc vrai qu'Anaxagore ſoit le premier des Philoſophes, qui ait eu l'idée d'un eſprit pur & diſtinct ſubſtanciellement de la matière : il s'enſuit de-là que Pythagore ne connoiſſoit point de ſpiritualité proprement dite ; & que par cette âme qu'il mettoit dans tous les êtres de l'Univers, il n'entendoit que ce qu'il y a de plus ſubtil, & de plus épuré dans la matière.

Une objection à me faire, c'eſt que le Timée de Platon, où les ſentimens de Pythagore ſont expliqués, contient l'idée d'une ſubſtance toute ſpirituelle.

A cela je répons, que Platon n'étant venu que long-tems après, il peut avoir rectifié, à cet égard, l'opinion de Pythagore, ſur les avis de Socrate, qui avoit eu (1) pour maître un diſciple d'Anaxagore. Car quoique Socrate, à ce qu'il dit (2) lui-même, n'ait point goûté le ſyſtême d'Anaxagore, il fait bien voir que cela regarde ſa Phyſique ſeulement, puiſ-

(1) *Archelaum Anaxagoræ diſcipulum audierat.* Tuſcul. V, cap. 4.

(2) Dans le Phédon.

qu'ayant jeté les yeux ſur un de ſes livres, qui commençoit ainſi : *Tous les corps étoient confondus, mais un Eſprit les ſépara, & les arrangea*, il dit que ce début lui plut beaucoup.

Je ne veux pas cependant donner pour un fait inconteſtable, que Pythagore n'ait voulu parler que d'une âme matérielle. De très-ſavans hommes ont prétendu le contraire. Remettons-en la déciſion à ceux qui trouveront les écrits originaux de ce Philoſophe, & contentons-nous d'éclaircir ſon dogme, ſans toucher à cette particularité.

Virgile l'a décrit admirablement dans le IV livre des Géorgiques.

Eſſe apibus partem divinæ mentis & hauſtus
Æthereos dixére : Deum namque ire per omnes
Terraſque, tractuſque maris, cœlumque profundum ;
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque ſibi tenues naſcentem arceſſere vitas.

La même choſe eſt répétée dans le ſixième livre de l'Enéide, mais d'une manière qui fait ſentir que, ſi quelques

animaux paroiſſent moins ſpirituels que d'autres, cela eſt fondé ſur la différence des corps, & non ſur celle des ames.

• *Quantùm* (3) *non noxia corpora tardant,*
Terrenique hebetant artus, moribundáque membra.

Ovide s'explique bien plus au long dans le quinzième livre des Métamorphoſes, où, à la faveur d'un anachroniſme fondé (4) ſur la croyance du peuple Romain, il feint que Pythagore débite ſes maximes au Roi Numa. Tout change de forme, lui dit-il, mais rien ne s'anéantit : d'un corps l'âme paſſe dans un autre ; elle paſſe des hommes dans les bêtes, & des bêtes dans les hommes ; elle ne périt jamais.

Omnia mutantur, nihil interit : errat, & illinc
Hùc venit, hinc illùc, & quoſlibet occupat artus
Spiritus ; éque feris humana in corpora tranſit,
Inque feras noſter : neque tempore deperit ullo.

---

(3) Voyez ici le Commentaire de Servius, qui appuie mon interprétation.

(4) Voyez la IVe Tuſculane, chap. 1.

Pythagore apporte la comparaiſon ſuivante. Comme la cire, ſur laquelle on imprime ſucceſſivement diverſes figures, eſt toujours la même cire, quoiqu'elle change à l'extérieur : ainſi l'âme ne s'altère jamais, ni ne change réellement, quoiqu'elle paſſe dans une infinité de corps divers.

Utque novis fragilis mutatur cera figuris,
Nec manet, ut fuerat, nec formas ſervat eaſdem;
Sed tamen ipſa eadem eſt : animam ſic ſemper eamdem
Eſſe, ſed in varias doceo migrare figuras.

Toute la matière, ajoûte-t-il, n'eſt qu'une même ſubſtance, qui ſe métamorphoſe en tous lieux, & à tous momens. Ainſi ce qu'on appelle naître, c'eſt recevoir une forme autre que celle qu'on avoit; & ce qu'on appelle mourir, c'eſt ceſſer d'avoir cette forme pour en prendre une nouvelle.

Naſcique (5) *vocatur*

(5) Ovide, *Metamorph. XV.* Les vers grecs d'Empédocle, rapportés dans Plutarque *contra Colorem*, diſent eſſenciellement la même choſe que ceux d'Ovide.

Incipere eſſe aliud, quàm quod fuit antè;
moríque,
Deſinere illud idem. Cùm ſint hùc forſitan illæ;
Hæc tranſlata illùc; ſummâ tamen omniæ
conſtant.

Une impiété, qui ſuit néceſſairement de cette hypothèſe, mais que Velléius n'avoit garde d'attaquer, parce qu'il la regardoit comme un des principaux avantages qui ſe trouvât dans la ſecte d'Epicure : c'eſt qu'il ne faut, ni craindre la mort, ni croire l'enfer.

Corpora ſive rogus flammâ, ſeu tabe vetuſtas
Abſtulerit, mala poſſe pati non ulla putetis.
Morte carent animæ; ſemperque, priore relictâ
Sede, novis habitant domibus, vivuntque re-
ceptæ.

Pythagore concluoit auſſi, & c'étoit un des points capitaux de ſa Morale, que l'homme commettoit un grand crime, quand il tuoit, ou qu'il mangeoit des animaux; parce que tous les animaux, de quelque eſpèce qu'ils ſoient, étant animés de la même âme, il y avoit une horrible cruauté à égorger un autre ſoi-même.

Heu quantum ſcelus eſt in viſcera viſcera condi,
Congeſtoque avidum pingueſcere corpore corpus,
Alteriuſque animantem animantis vivere leto !

Qu'auroit-il répondu à un homme, qui lui auroit demandé conformément à ſes principes : Quel mal fais-je à un poulet en le tuant ? Je ne fais que lui faire changer de forme, & il riſque bien plus de gâgner que de perdre à ce troc. Peut-être que ſon âme, tout en ſortant de chez lui, ira animer quelque embrion, qui un jour ſera un grand Monarque, un grand Philoſophe : & au lieu de ſe voir captive dans un poulet, à qui des hommes peu charitables laiſſent ſouffrir dans une baſſe-cour les injures de l'air, & cent autres incommodités, elle ſe verra logée dans un aſſemblage de corpuſcules, qui formant le corps, tantôt d'un Epicure, tantôt d'un Céſar, regorgera de plaiſirs & d'honneurs.

Platon, dans ſon Phédre, ne donne pas tant d'étendue à la Métempſycoſe. Il n'envoie pas les âmes humaines dans les corps des bêtes ; mais, ſuivant qu'elles ſont bonnes ou mau-

vaiſes, il veut qu'elles paſſent en d'autres corps humains, où elles ſeront plus ou moins heureuſes. Il en fait neuf claſſes : dans la première il met les Philoſophes avec les parfaits amans, & dans la dernière les tyrans, comme s'il jugeoit ceux-ci les plus coupables de tous les hommes, & ceux-là les plus vertueux.

Je ne ſerois pas éloigné de croire que cette idée de peines & de récompenſes, qu'on voulut attacher à la tranſmigration des âmes, fut une pieuſe (6) tromperie de Pythagore, ou plutôt de quelque Pythagoricien, qui voyant que ſon hypothèſe détruiſoit l'enfer, prétendit ſubſtituer cette nouvelle image pour contenir le peuple dans le devoir, en faiſant craindre à un homme féroce (7) qu'il ne devînt

(6) Voyez parmi les Œuvres de Platon, le Traité de Timée de Locres, *de Anima mundi*, tout-à-fait ſur la fin.

(7) *Exæquat damnum meritis, & muta ferarum*
Cogit vincla pati : truculentos ingerit urſis,
Prædoneſque lupis : fallaces vulpibus addit :
At qui deſidiâ ſemper vinoque gravatus

ours, à un voleur qu'il ne devînt loup, à un fourbe qu'il ne devînt renard, & ainſi du reſte.

Mais ne faut-il pas un peuple bien peuple, ſi j'oſe ainſi dire, pour ne pas voir la fauſſeté de cette idée ? Car enfin, puiſque cette âme, étant dans un corps humain, n'aimoit rien tant que la fourberie ; ſera-ce pour elle une punition que de paſſer dans le corps d'un renard ? Vous la faites retrouver, au contraire, dans la plus charmante ſituation qu'elle puiſſe ſouhaiter, dirois-je à un Pythagoricien. Vous lui donnez lieu de contenter encore mieux ſa paſſion favorite, & par conſéquent d'être plus heureuſe que jamais, en la mettant dans le corps de l'animal que vous ſuppoſez le plus fourbe de tous. Si vous la voulez bien chagriner, mettez-la dans le corps, ou d'une colombe, ou d'un agneau.

Raiſonnons plus ſérieuſement, & prenons garde à la valeur des termes.

Indulgens Veneri, voluit torpeſcere luxu,
Hunc ſuis immundi pingues detrudit in artus.
Claudian. in Rufin. lib. 2.

Qu'appelez-vous l'âme d'un homme ; & l'âme d'une bête ? Suivant Pythagore, c'eſt la même ſubſtance, c'eſt une particule (8) de cette âme univerſelle, qui eſt Dieu lui-même. Quand donc vous dites que l'âme de Sardanapale, en punition de ſes débauches, paſſe dans le corps d'un cochon, c'eſt préciſément la même choſe que ſi vous diſiez : Dieu ſe modifie en cochon, pour ſe punir lui-même de n'avoir pas été ſage & modéré, tandis qu'il étoit modifié en Sardanapale.

XÉNOPHANE.

Xénophane dit que Dieu eſt un Tout infini, & il y ajoûte une Intelligence. Quant à cette Intelligence, c'eſt une erreur qui lui eſt commune avec d'autres : mais il eſt plus blâmable encore, de prétendre que l'Infini ſoit capable de ſentiment, & que rien y puiſſe être joint.

Au ſujet de ce paſſage, M. Bayle

(8) *Divinæ particulam auræ.* Hor. lib. II, Sat. 2, v. 79.

dit : *Je croirois* (1) *ſans peine, que Cicéron n'a pas bien compris le ſentiment qu'il rapporte.* Pour moi je croirois ſans peine auſſi, que M. Bayle n'eſt pas entré dans l'eſprit du paſſage qu'il critique. Car il faut toujours ſe reſſouvenir que c'eſt ici un Entretien, où Cicéron introduit des perſonnages, qu'il fait parler, non pas comme il penſe lui-même, mais comme ils doivent penſer, eux, ſelon les principes de leur ſecte. Or Velléius, en cet endroit, raiſonne avec toute la juſteſſe qui convenoit à ſes préjugés.

Velléius, en qualité d'Epicurien, ne concevoit rien que de corporel. Ainſi le ſentiment de Xénophane lui préſentoit deux idées diſtinctes, un Tout infini, & une Intelligence, dont ce Tout étoit accompagné. Or ces deux idées lui paroiſſoient incompatibles, parce qu'il ne concevoit pas qu'une ſubſtance infinie occupant un eſpace infini, on pût encore y ajouter quelque choſe.

Quand M. Bayle accuſe Cicéron

(1) Dans l'article *Xénophane*, rem. A.

d'avoir expliqué ici l'opinion de Xénophane, comme ſi elle portoit que *l'entendement de l'homme eſt Dieu*; & de l'avoir réfutée en diſant que *l'Infini n'a rien qui ſoit lié;* il faut pour cela qu'il ait donné la torture au Texte (2) de Cicéron; & ſon interprétation ne ſauroit être défendue, ce me ſemble, ni grammaticalement, ni philoſophiquement.

A cela près, il a pu dire avec raiſon que Velléius avoit tort de regarder comme deux ſubſtances diſtinctes, ce Tout infini que Xénophane ſuppoſe, & l'Intelligence dont il l'accompagne. Car dans les Queſtions Académiques, où Cicéron n'étoit pas obligé de conformer ſon langage aux idées d'un Epicurien, il nous dit (3) que *Xénophane*,

(2) Le voici. *Tum Xenophanes, qui mente adjunctâ, omne præterea, quod eſſet infinitum, Deum voluit eſſe, de ipſa mente ita reprehenditur, ut ceteri : de infinitate autem vehementiùs, in qua nihil neque ſentiens, neque conjunctum poteſt eſſe.*

(3) *Xenophanes paulò antiquior* Anaxagorâ, *unum eſſe omnia, neque id eſſe mutabile : & id eſſe Deum, neque natum uſquam, & ſempiternum, conglobatâ figurâ.* Acad. II, 37.

un

un peu plus ancien qu'Anaxagore, enſeignoit que toutes choſes ne ſont qu'une ſubſtance unique, qui eſt le vrai Dieu, ſubſtance immuable, improduite, éternelle, de figure ronde.

Puiſque Xénophane donne une figure à ſon vrai Dieu, on peut bien juger qu'il le croyoit matériel. D'où je conclus qu'il ne regardoit l'Intelligence, dont il l'accompagne, que comme un ſimple attribut de cette ſubſtance infinie. D'autant plus qu'il a précédé Anaxagore, le premier des Philoſophes, qui ait reconnu une Intelligence diſtincte de la matière.

Mais ce qui fait la ſingularité de ſon hypothèſe, c'eſt la parfaite immutabilité qu'il donne à cette ſubſtance, quant au Tout, & quant à l'arrangement des parties.

Je m'explique. S'il avoit dit ſeulement, que cette ſubſtance eſt toujours la même en ſoi: & que les divers changemens qui arrivent dans l'Univers, ne ſont que diverſes combinaiſons qui réſultent des parties miſes en mouvement, ſans que le Tout en ſoit altéré; il n'auroit débité que la doc-

trine commune de ſon temps. Mais cette doctrine lui parut renfermer une contradiction évidente. Car ſi l'on dit que tous les êtres particuliers ne ſont qu'une même ſubſtance, qui eſt immuable, de toute éternité; qu'en même temps on diſe que cette ſubſtance unique, par les diverſes combinaiſons de ſes parties miſes en mouvement, ne ceſſe de produire des êtres particuliers; c'eſt dire que la même ſubſtance eſt immuable, & ne l'eſt pas.

Xénophane donc ſe voyoit placé entre la raiſon & l'expérience. D'un côté, la raiſon lui (4) perſuadoit, qu'une ſubſtance éternelle doit être infinie; qu'une ſubſtance infinie doit être unique; qu'une ſubſtance unique doit être immuable. D'un autre côté, l'ex-

(4) Tout ceci eſt développé plus au long dans le Dictionnaire de Bayle, à l'article *Xénophane*, remarque E, qui eſt la rem. L, dans la dernière édition. Je ne ſais comment il y a oublié le paſſage formel du prétendu Origène, que je vais citer dans un moment. A la vérité, il en rapporte un équivalent, qui eſt d'Ariſtoclès, cité par Euſèbe, *Præpar. Evang. I*, 8.

périence lui faiſoit voir la corruptibilité des êtres particuliers, & que leurs altérations varient à chaque inſtant.

Que fit Xénophane? Pour ne point aller contre la raiſon, il démentit l'expérience la plus certaine. Il ſoutint que tous les changemens que nous croyons qui arrivent dans la nature, ne ſont que de pures illuſions. Il eut le front de nier (5) *que rien s'engendrât, que rien périt, que rien fût en mouvement.*

Ainſi, quand nous croyons voir tourner les aîles d'un moulin à vent, & que nous mettons de la différence entre un homme plein de vie, & un cadavre, tout cela n'eſt qu'illuſion. Pourquoi? parce que l'homme vivant,

(5) Voyez le fragment attribué fauſſement à Origène, φιλοσοφούμενα, dans le dixième Tome des Antiquités Grecques, page 278. *Nihil generari* Xenophanes *ſentiebat, aut interire, aut moveri, & unum hoc univerſum eſſe mutationis expers.* Cette opinion eſt indiquée dans pluſieurs endroits de Sextus Empiricus. Voyez entre autres, *Pyrrhon. Hypotyp. lib. 3, cap. 3, & adv. Mathemat. pag. 342, edit. Pariſ. 1621.*

le cadavre, le moulin à vent, le monde entier, nous ne ſommes tous enſemble qu'une même ſubſtance, qui exiſte néceſſairement; où rien ne commence, ni ne finit; où rien ne change, ni ne peut changer.

Mais la matière, cette ſubſtance unique, n'eſt-elle pas affectée différemment, & ſucceſſivement par des formes, par des qualités, par des modes, qui ſont la génération & la corruption des êtres particuliers? Point du tout, répondoit Xénophane. Il n'y a, & n'y peut avoir ni génération, ni corruption. Pourquoi? parce qu'il n'y a qu'une ſubſtance unique, qui exiſte néceſſairement. Donc, ſi elle exiſte néceſſairement, elle exiſte de toute éternité. Donc, ſi elle exiſte de toute éternité, & qu'elle ſoit unique, rien n'exiſte que de toute éternité. Donc, ſi rien n'exiſte que de toute éternité, il n'y a & n'y peut avoir ni génération, ni corruption. Car, s'il y avoit des générations, quelque choſe qui n'auroit pas exiſté de toute éternité, commenceroit à exiſter; & s'il y avoit des corruptions, quelque choſe qui au-

roit exiſté néceſſairement, & par conſéquent de toute éternité, ceſſeroit d'exiſter.

Mais nous voyons pourtant l'un & l'autre. Vous vous trompez, diſoit ce Philoſophe. Vos ſens ne ſauroient vous aſſurer de rien, votre eſprit ne ſauroit rien comprendre, vous ne pouvez rien (6) ſavoir certainement.

Voilà enfin où aboutit la raiſon humaine, lorſqu'elle veut ſe conduire toute ſeule. Rarement évitons-nous un écœuil, que ce ne ſoit pour aller échouer contre un autre. Xénophane croyoit apercevoir des contradictions dans le ſiſtême de ſes prédéceſſeurs, il voulut s'en garantir; mais ce ne fut qu'en avançant l'extravagance la plus outrée.

Peut-être ne voudrions-nous pas la croire d'un ancien, ſi nous n'avions un de nos (7) plus fameux Modernes,

(6) *Parmenides, Xenophanes, minùs bonis quanquam verſibus, ſed tamen illis verſibus, increpant eorum arrogantiam quaſi irati, qui, cùm ſciri nihil poſſit, audeant ſe ſcire dicere.* Quæſt. Acad. II, 23.

(7) Voyez l'article *Démocrite*, ci-après.

qui a prétendu qu'on peut douter s'il y a des corps. Xénophane ſe contentoit de nier les accidens des corps : celui-ci va juſqu'à dire qu'on pouroit nier leur exiſtence.

PARMÉNIDE.

Parménide s'eſt figuré je ne ſais quoi de ſemblable à une couronne ; un cercle tout lumineux, & non interrompu, qui environne le Ciel. Voilà ce qu'il appelle Dieu. Où prend-il dans ce cercle la figure divine, & quelle apparence qu'il y ait du ſentiment ? Autres viſions : il diviniſe la Guerre, la Diſcorde, la Cupidité, mille choſes ſemblables, qui, bien-loin d'être immortelles, ſont détruites par la maladie, par le ſommeil, par l'oubli, par le temps ſeul. Je n'ajoûte pas qu'il fait auſſi le même honneur aux Aſtres, pour ne point répéter ce que j'ai dit ſur cette opinion, il n'y a qu'un moment.

Parménide n'avoit point d'autre ſentiment, que celui (1) de ſon maître

(1) Ariſtote, *lib. I, Metaphyſ. cap. 5.*

Xénophane, touchant l'éternité, l'unité, & la parfaite immutabilité d'une ſubſtance infinie. Ainſi, ce que Velléius appelle une eſpèce de couronne ou de cercle, ne faiſoit pas une définition, mais une deſcription de Dieu; en tant que Dieu & l'Univers n'étoient, ſelon Parménide, qu'une même choſe.

Xénophane, comme nous l'avons vu, diſoit que le vrai Dieu eſt de figure ronde, & l'on ne ſauroit douter que par-là il n'entendit l'Univers. Parménide veut le décrire cet Univers, il veut expliquer l'arrangement des Sphères différentes, & il dit que ce ſont (2) comme des couronnes entrelacées l'une dans l'autre. Rien de plus ſimple que cette explication.

Que s'il comptoit parmi ſes Dieux la Diſcorde & autres choſes ſembla-

---

dit que Parménide ne crut réellement qu'un ſeul être ; mais que pour s'accommoder à l'apparence, il ſuppoſe deux principes, le chaud & le froid, le feu & la terre. Cela peut ſervir d'explication à cet autre paſſage de Cicéron. *Parmenides, ignem, qui moveat terram, quæ ab eo formetur.* Acad. II, 37.

(2) *Plut. de plac. Philoſ.* II, 7.

bles, c'étoit apparemment dans un livre qu'il avoit écrit pour le peuple. Car Simplicius (3) rapporte que ce Philoſophe avoit compoſé deux ouvrages, l'un pour les Savans, où il donnoit ſon véritable ſyſtême, mais d'une manière un peu abſtraite : l'autre pour le peuple, où il parloit des Dieux ſuivant les idées vulgaires.

DÉMOCRITE.

Démocrite, quel égarement ! donne la qualité des Dieux, & aux images des objets qui nous frappent, & à la nature qui fournit, qui envoie ces images; & aux idées, dont elles nous rempliſſent l'eſprit. Qu'après cela il aſſure que rien n'eſt éternel, parce que rien ne demeure toujours dans un même état; n'eſt-ce pas renverſer d'un ſeul coup l'e-

(3) Cité par le P. Leſcalopier, page 45. Parménide, comme l'a remarqué Monſieur le Préſident Bouhier, avoit fait à l'exemple d'Héſiode une Théogonie, dont Platon a parlé dans ſon Banquet : & c'eſt vrai-ſemblablement de cette Théogonie qu'il s'agit ici.

xiſtence

xiſtence des Dieux, & toutes les opinions qui l'établiſſent ?

S'il étoit juſte de s'en tenir à la (1) réflexion d'un Critique, dont la plume n'épargne aſſez ſouvent, ni le profane, ni le ſacré ; nous aurions dans *la Recherche de la Vérité*, le commentaire le plus beau qu'on puiſſe écrire ſur ce paſſage.

Je ne ſais, dit-il, *ſi jamais perſonne a pris garde que le ſentiment de l'un des plus ſublimes eſprits de ce ſiècle*, Que nous voyons toutes choſes dans l'être infini, dans Dieu, *n'eſt qu'un développement & qu'une réparation du dogme de Démocrite. Prenez bien garde que Démocrite enſeignoit que les images des objets, ces images, dis-je, qui ſe répandent à la ronde, ou qui ſe tournent de tous côtés pour ſe préſenter à nos ſens, ſont des émanations de Dieu, & ſont elles-mêmes un Dieu, & que l'idée actuelle de notre âme eſt un Dieu. Y a-t-il bien loin de cette penſée à dire que nos idées ſont en Dieu, comme le P. Malebranche le dit, & qu'elles ne*

(1) Bayle à l'article *Démocrite*, rem. O.

peuvent être une modification d'un eſprit créé ? Ne s'enſuit-il pas de-la que nos idées ſont Dieu lui-même ?

Ceux qui ont connu particulièrement le P. Malebranche, & qui ſavent qu'*il a* [2] *été un des plus grands Philoſophes de ſon ſiècle, mais qui a sû allier l'étude des ſciences les plus abſtraites avec une ſolide piété*, ſeront indignés, ſans doute, que M. Bayle ait oſé mettre la Théologie d'un ſaint Prêtre en parallèle avec celle d'un Païen, ſuſpect d'Athéiſme [3] aux Païens mêmes.

Qu'étoit-ce, au fond, que ces Dieux de Démocrite ? Des images, la nature qui les fournit, les idées qu'elles nous envoient : tout cela, ſelon lui, n'étoit autre choſe que les atômes, & l'effet des atômes. On pouroit donc ſe figurer que ce qu'il appeloit Dieux, c'étoient les atômes. Il les croyoit imprôduits, indiviſibles, incorruptibles,

(2) C'eſt le juſte éloge que les Pères de l'Oratoire font de lui dans la liſte imprimée de leurs Morts, de l'année 1715.

(3) Velléius & Cotta l'en ont accuſé. Voyez ci-deſſus, page 66, & page 152.

immuables; il croyoit même (4) qu'ils étoient tous animés : & par conſéquent, que leur manquoit-il pour être des Dieux ? A la vérité, il lui convenoit de s'exprimer plus myſtérieuſement; car un Athée doit avoir un jargon, qui impoſe au Public.

Je ne donne cette explication que pour une conjecture. Mais ce qu'il y a de plus clair, & de plus certain, c'eſt que Démocrite ne croyoit rien.

Je nie, diſoit-il, *que nous ſachions ſi nous* (5) *ſavons quelque choſe, ou ſi nous ne ſavons rien : je nie que nous ſachions même ſi nous ſavons, ou ne ſavons pas cela : je nie que nous ſachions s'il exiſte quelque choſe, ou s'il n'exiſte rien.* Digne membre de la ſecte Eléatique, dont le dogme favori étoit *l'acatalepſie*, ou l'incompréhenſibilité abſolue de toutes choſes. Cette ſecte, qui avoit Xénophane pour ſon

(4) Voyez S. Auguſtin, Lettre à Dioſcore, déja citée.

(5) *Nego, inquit, ſcire nos, ſciamuſne aliquid, an nihil ſciamus : ne idipſum quidem neſcire, aut ſcire, ſcire nos : nec, omninò ſítne aliquid, an nihil ſit.* Acad. II, 23.

chef, forma l'incrédule Protagore, & donna naiſſance à celle de Pyrrhon.

Oſerois-je, puiſque Démocrite enſeignoit que le témoignage de nos ſens eſt illuſoire en tout, marquer ce trait de conformité entre le Pere Malebranche & lui? Avec une différence eſſencielle, qui conſiſte en ce que par-là ce Païen s'ôtoit preſque tout moyen de croire quelque choſe; au lieu que le P. Malebranche a un retranchement sûr dans l'infaillibilité de la Foi, dont il eſt vivement pénétré. Ainſi le ſoupçon de M. Bayle, que j'ai condamné avec raiſon au commencement de cet article, donnoit une atteinte épouvantable à la foi du Père Malebranche; & moi, au contraire, je la ferai paroître dans un grand jour, puiſqu'on verra qu'il en faiſoit un acte, dont il faut avouer que peu de Chrétiens s'aviſent.

Voici donc ce qu'il dit. Que (6) *ſur le rapport ſeul des ſens qui nous trom-*

(6) Recherche de la Vérité, Tome II, page 208, col. 2, ſixième édition de Paris, 1712.

pent EN TOUTES RENCONTRES, *on ne doit pas conclure qu'il y a effectivement des corps.* Que (7) *pour être pleinement convaincus qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non-ſeulement qu'il y a un Dieu, & que Dieu n'eſt point trompeur, mais encore que Dieu nous a aſſurés qu'il en a effectivement créé.*

Je pourois, avant que d'aller plus loin, rappeler ici ce qu'enſeigne Deſcartes : *Que nous* (8) *ne ſavons pas ſi Dieu ne nous a point voulu créer de telle nature, que nous nous trompions toujours, même dans les choſes qui nous paroiſſent les plus claires.* Voilà le Père Malebranche, qui veut *qu'on nous démontre que Dieu n'eſt point trompeur;* & voici Deſcartes, qui dit, *que nous ne ſavons pas ſi Dieu ne nous a point voulu créer de telle nature, que nous nous trompions toujours.* Je ne veux point trop faire ſentir la connexité de ces deux principes.

---

(7) Là-même, page 212, col. 2.

(8) Deſcartes, *Medit. 1 & 6, Princip. part. 3*, §. *5 & 13.*

Quant à celui du Père Malebranche, il prouveroit que la foi Chrétienne, qui comprend à cet égard la Judaïque, doit précéder toute croyance qu'on peut avoir de l'exiſtence des corps ; puiſqu'il n'y a que la foi Chrétienne qui nous démontre que Dieu nous a aſſurés qu'il en a effectivement créé.

J'avoue que ce principe n'avoit rien de mauvais dans le P. Malebranche, qui, *alliant une ſolide piété avec l'étude des ſciences les plus abſtraites*, faiſoit, ſans doute, cet acte de foi : *O mon Dieu ! Je crois qu'il y a des corps, parce qu'on m'a démontré que vous n'êtes pas trompeur, & parce que vous avez aſſuré que vous en avez effectivement créé.* J'avoue même que ce principe ne tire point à conſéquence pour nous, qui ſavons que Dieu (9) *éclaire tout homme venant en ce monde*, & qui le ſavons par des lumières incomparablement plus certaines que celles de notre raiſon & de nos ſens. Mais je voudrois entendre là-deſſus un Philoſophe Chinois, & ſavoir ce

(9) *Joan. Evang. I, 9.*

qu'il répondroit au Père Malebranche, quand ce Père lui diroit que ſans la foi Chrétienne, rien ne lui prouveroit qu'il n'a pas la figure d'un Coq ? Oui, d'un coq.

Mais, dira-t-on, les hommes (1) *ont-ils un bec au bout du nez & une crête ſur la tête ? Je ne le crois pas. Mais je n'en ſais rien, lorſque je n'en juge que par mes ſens ; & que je ne ſais pas faire de mes ſens l'uſage que j'en dois faire. J'ai beau pour cela me tâter le viſage & la tête. Je ne manie ni mon corps, ni ceux qui m'environnent, qu'avec des mains deſquelles je ne ſais ni la longueur, ni la figure. Je ne ſais pas même avec aſſurance que j'ai véritablement des mains ; je ne le ſais que parce que dans le temps qu'il me ſemble que je les remue, il ſe paſſe de certains mouvemens dans une partie de mon cerveau, laquelle, ſelon qu'on le dit, eſt le ſiége du ſens commun. Mais peut-être que je n'ai pas même cette partie dout on parle tant, & que*

(1) Ce ſont les paroles du P. Malebranche, là-même, page 210, col. 1.

l'on connoît ſi peu. Du moins je ne la ſens pas en moi, quoique je ſente mes mains. De ſorte que je dois encore plûtôt croire que j'ai des mains, que cette petite glande dont on diſpute encore tous les jours. Mais enfin, je ne connois ni la figure, ni les mouvemens de cette glande, & cependant on aſſure que je ne puis apprendre que par ſon moyen la figure & le mouvement de mon corps, & de ceux qui l'environnent.

Je voudrois, encore un coup, ſavoir ce que diroit à cela un Philoſophe Chinois : & d'autre côté, peut-être faudroit-il entendre un Chrétien ſenſé & zélé, qui comprenant juſqu'à quel point ſa religion eſt appuyée ſur le témoignage des ſens, ne ſe laiſſeroit engager qu'avec frayeur dans les routes du Scepticiſme.

A l'un & à l'autre, le Père Malebranche avoit ſa réponſe prête. Car prévoyant que beaucoup de gens, *ſelon l'abondance ou le défaut de leurs eſprits animaux, ſe railleront ou s'effaroucheront* de ſes principes, il a eu ſoin (2) de leur dire par avance :

(2) Là-même, page 215, col. 2.

J'aime mieux être le ſujet de la raillerie des imaginations fortes & hardies, voilà pour le Chinois; & *l'objet de l'indignation & de la frayeur des imaginations foibles & craintives*, voilà pour le Chrétien, *que de manquer à ce que je dois à la vérité.*

PLATON.

Pour expoſer toutes les variations de Platon, il faudroit un long diſcours. Dans le Timée, il dit que le père de ce Monde ne ſauroit être nommé: & dans le livre des Lois, qu'il ne faut pas être curieux de ſavoir proprement ce que c'eſt que Dieu. Quand il prétend que Dieu eſt incorporel, c'eſt nous parler d'un être incompréhenſible, & qui ne pouroit avoir ni ſentiment, ni ſageſſe, ni plaiſir; attributs eſſenciels aux Dieux. Il dit auſſi, & dans le Timée, & dans les Lois, que le Monde, le Ciel, les Aſtres, la terre, les Ames, les Divinités que nous enſeigne la religion de nos pères, il dit que tout cela eſt Dieu. Ces opinions, priſes en particulier, ſont évidemment fauſſes; & priſes tou-

tes enſemble, ſe contrediſent prodigieuſement.

De tous les Philoſophes que Cicéron nomme dans ſes Entretiens ſur la Nature des Dieux, Platon eſt le ſeul dont les ouvrages nous reſtent inconteſtablement, c'eſt-à-dire, des ouvrages duquel aucun Critique n'ait encore attaqué l'authenticité. Car, dans cette foule de livres qui portent le nom d'Ariſtote, & qui paſſent communément pour être de lui, peut-être n'y en a-t-il point, dont la ſuppoſition n'ait paru (1) aſſez vrai-ſemblable à quelque Savant. Ce qu'il y a de certain eſt que pas un paſſage, de tous ceux que Ciceron a cités d'Ariſtote dans ces Entretiens, ne ſe trouve aujourd'hui dans les ouvrages qu'on lui attribue. Je me diſpenſerai par cette (2) raiſon, de chercher à vérifier,

(1) Voyez Gaſſendi, *Exercitationes Peripateticæ adversùs Ariſtoteleos, Exercit. IV*, & la Bibliothèque Grecque de Jean Albert Fabrice, Tome III.

(2) Une autre raiſon encore qui fait que je m'en diſpenſe volontiers, c'eſt qu'une infinité de Scolaſtiques ont criaillé pour &

ou à éclaircir ce que Velléius rapporte de ſa Théologie.

Mais quoique nous ayons les véritables écrits de Platon, nous n'en ſommes guère plus avancés, du moins pour ce qui eſt de ſon Timée, le principal de ceux que nous aurions ici à conſulter. Cicéron, qui l'avoit traduit, convient (3) que l'obſcurité de la matière fait que ce diſcours ne s'entend point. Jean de Serres, qui a mis tout Platon en latin, dit bien quelque choſe de pis. Oubliant qu'un Traducteur doit être, ſelon les règles, un Chevalier

---

contre, dans le XVI & dans le XVII ſiècle. Quelques-uns le font Athée dans toutes les formes : d'autres pouſſent la prévention juſqu'à ſoutenir qu'il a connu le Myſtère de la Trinité : d'autres, enfin, juſqu'à le mettre au nombre des Saints. Un Auteur, dont les écrits ſont quelquefois d'une obſcurité impénétrable, eſt amené facilement à l'opinion qu'il plaît à ſon Lecteur.

(3) Dans le II Livre *de Finibus*, chap. V, *Rerum obſcuritas, non verborum, facit ut non intelligatur oratio : qualis eſt in Timæo Platonis.* On ne comprend pas même trop bien, dit ailleurs Cicéron, ſi Platon a voulu dire dans le Timée, que c'eſt la terre qui tourne, ou le ciel. *Acad.* II, 39.

toujours prêt à rompre des lances pour défendre la gloire de ſon original, il oſe ici (4) ſoupçonner Platon de ne s'être pas entendu lui-même. Car n'étant point, dit-il, l'auteur de la doctrine qu'il débite, peut-être ne l'avoit-il pas bien conçue.

Pour moi, effrayé (5) de ces difficultés, j'ai eu recours à un de mes

(4) *Conemur nos quoque in his tenebris faces præferre veritati, quantùm fieri poterit : quum videlicet nec ipſe quoque Plato fortaſſe ſatis rectè ſeipſum intellexerit ; id eſt, ea quæ aliunde e meliore doctrina acceperat.* Serranus, in argum. Timæi, pag. 5.

(5) Je ne ſuis pas le ſeul, car voici comment M. Bayle en parle dans la *Continuation de ſes Penſées diverſes*, §. CVI.

» 1. La doctrine Platonique touchant la » Divinité, n'eſt pas uniforme dans les » Œuvres de Platon : on y trouve tant » de choſes qui ſe combattent les unes » les autres, qu'on ne ſait à quoi s'en tenir. » 2. Ce n'eſt qu'un tiſſu de ſuppoſitions » arbitraires qu'il débite magiſtralement ſans » les prouver. 3. Il eſt ſi obſcur, qu'il re- » bute tous les eſprits qui ne cherchent » que la lumière. Cicéron qui l'admire tant » par d'autres endroits, ne voulut pas ſeu- » lement lui faire l'honneur d'examiner ſon » hypothèſe ſur la nature divine. «

amis, dont je dirai volontiers ce qui a été dit au ſujet de Platon : *J'aime mieux m'égarer avec lui, que de raiſonner juſte avec* (6) *d'autres.* Je l'ai prié

(6) *Tuſcul. I, 17.* La mort de M. l'Abbé Fraguier, arrivée depuis ma première édition, me donne droit aujourd'hui de nommer cet illuſtre & cher ami.

Voilà tout ce que j'avois dit en 1732. Mais depuis que les *Opera Varia* du P. Hardouin ſont publics, je dois avertir de bonne foi qu'il s'y trouve une Cenſure, dont nous n'avons eu connoiſſance, ni M. l'Abbé Fraguier, ni moi, pendant la vie du P. Hardouin. Elle porte uniquement ſur l'idée tant répétée dans ſes *Athei detecti*, d'un certain athéiſme métaphyſique, qui n'a rien de commun avec l'athéiſme groſſier des Païens. Auſſi les ouvrages qui portent le nom de Platon, ne ſont-ils pas, ſelon lui, les ouvrages d'un Athénien, qui ait vécu il y a deux mille ans & plus.

Un autre Savant du premier ordre, le fameux Leibnitz, dit quelque part dans une de ſes Lettres, qu'il ſe plaît fort à la lecture des Auteurs, qui ont enfanté des paradoxes; & que parmi le frivole il s'y rencontre du ſolide. Pour moi, ſans faire ici l'application de cette maxime, & bien éloigné de croire qu'il me convienne de prononcer entre le P. Hardouin & M. l'Abbé Fraguier, je me borne à dire que le ſyſtême du Cenſeur,

de réduire en abrégé ce qu'il croit que ce Philoſophe à penſé de Dieu, & il m'a dicté les articles ſuivans.

I. *Platon* [in Timæo] *dit qu'il eſt mal-aiſé de parvenir à la connoiſſance de Dieu, & qu'il y a une grande difficulté, & même du danger à le découvrir aux autres.*

II. *Il y parle cependant de cet être ſouverain ; & l'idée qu'il en donne eſt la ſouveraine bonté. Il lui fait produire le monde, & tous les êtres inférieurs à lui, leſquels par conſéquent ſont tous*

ſyſtême dont tout le monde a parlé, & que peu de gens ont compris, mérite que ceux-mêmes qui ſont le moins diſpoſés à l'adopter, ſoient curieux de le connoître : & afin que chacun en puiſſe juger par ſes propres lumières, je mettrai au bout de ce volume la Cenſure dont il s'agit, telle que je la trouve dans l'édition d'Amſterdam 1733.

On poura voir auſſi ce qu'a penſé là-deſſus un docte Italien, qui n'a pas moins d'amis & d'admirateurs à Paris qu'au-delà des monts, & dont l'Ouvrage, imprimé à Veniſe 1743, eſt intitulé, *Illuſtrazione del Parmenide di Platone, con una Diſſertazione preliminare del Signor Abate* ANTONIO CONTI *Patricio Veneto.* Voyez ſur-tout page 37.

créatures ; & ne ſont pas Dieux dans la vraie acception du mot. Car ils dépendent du Dieu ſouverain pour leur être, & pour leur conſervation.

III. *Du nombre de ces êtres créés, ceux dont la fonction eſt la plus noble, ſont ceux qui ont le ſoleil & les autres aſtres à conduire dans leur orbite ; & qui leur ſont* [Leg. X.] *ce que l'âme eſt au corps, ou le conducteur au chariot. Or comme pour les mouvemens céleſtes, & pour tous les autres mouvemens, le Dieu ſouverain pouvoit ſe paſſer d'eux, & qu'il ne les a produits que pour remplir l'idée de l'ordre qu'il a dans ſon entendement, ils ne peuvent avoir qu'un culte ſubalterne, qui ſe raporte au Souverain. Et celui qui les admet, ne doit pas être cenſé admettre le polythéiſme.*

IV. *Ces Dieux ſubalternes ſont les moteurs des corps céleſtes. Mais la ſource de la force qu'ils ont pour remuer, eſt dans le Dieu ſouverain, dont ils la tiennent. Car l'exiſtence de Dieu ſe prouve* [Leg. X.] *par la néceſſité d'un premier moteur.*

V. *Ainſi Platon voulant* [ibid.] *prouver contre les athées l'exiſtence des*

Dieux, ne remonte pas plus haut qu'à ces moteurs ſubalternes : parce que s'il eût remonté plus haut, il auroit établi l'exiſtence d'un ſeul Dieu. Et il avoit à prouver, conformément au langage & à la religion des Grecs, qu'il y avoit des Dieux. Il a enſeigné nettement que les Dieux étoient parfaits, mais il n'en a pas combattu la pluralité.

VI. *Le fonds du ſentiment de Platon eſt donc, malgré l'apparence du polythéiſme, qu'il n'y a qu'un Dieu très-bon & très-parfait, qui a tout fait ſuivant l'idée du meilleur ouvrage poſſible.*

XÉNOCRATE.

Xénocrate qui avoit eu le même maître qu'Ariſtote, ne raiſonne pas mieux que lui ſur cette matière. Car dans ce qu'il a écrit des Dieux, il ne dit point de quelle figure ils ſont, mais ſeulement qu'il y en a huit. Les Planètes en ſont cinq : les Etoiles fixes n'en ſont qu'un toutes enſemble, comme autant de membres épars : le Soleil fait le ſeptième, & la Lune enfin le huitième. Par quel endroit

droit ces Dieux-là peuvent être heureux, c'eſt ce qu'on ne voit pas.

Xénocrate ayant été le diſciple & le ſucceſſeur preſque immédiat de Platon, auroit-il donc reconnu huit Dieux entièrement diſtincts les uns des autres, & qui ont chacun en leur particulier tout ce qu'il faut pour être Dieu ? Une nouveauté ſi abſurde n'auroit-elle pas été cruellement relevée dans un Chef de l'Académie, & ſurtout par Ariſtote, qui de ſon condiſciple étant devenu ſon émule, n'ouvrit l'école du Lycée, que parce qu'il fut piqué de voir Xénocrate dans celle de Platon ?

Je croirois volontiers que Velléius parlant avec la liberté qu'on ſe permet dans un entretien tel que celui-ci, & non pas avec l'exacte préciſion d'un Philoſophe, n'a rapporté qu'en partie le ſentiment de Xénocrate. Car nous ſavons d'ailleurs, que ce Grec avoit retenu (1) l'opinion de Platon ſon maître, touchant la ſpiritualité de l'âme. D'où l'on peut conclure probablement, qu'il l'avoit retenue auſſi touchant l'im-

(1) *Quæſt. Acad. II, 39.*

matérialité de Dieu ; & que s'il diviniſoit les Aſtres, c'étoit à la manière de Platon, ou peut-être dans le ſens que je vais développer.

Pluſieurs de ces Anciens s'imaginoient que les parties (2) les plus craſſes de la matière étoient demeurées ici-bas, comme la lie au fond du tonneau, & qu'elles avoient formé la terre, & les animaux terreſtres. Qu'au contraire les parties les plus ſubtiles ayant gâgné le haut, avoient formé le ciel & les aſtres, qu'ils regardoient, en conſéquence de cette imagination, comme des êtres animés, & beaucoup plus parfaits que l'homme. Par cette raiſon ils appeloient le ciel & les aſtres *Dieux*, non pas dans la rigueur du terme, ni pour ſignifier que ce fuſſent des cauſes premières ; mais pour faire comprendre ſeulement, que c'étoit là ce qu'il y avoit de plus excellent dans la nature.

Xénocrate, peut-être, donnoit un peu dans cette hypothèſe, quand il enſeignoit ce que lui attribue Velléius.

(2) Voyez le ſecond livre de ces Entretiens, où Balbus, en pluſieurs endroits, dit ceci à peu près.

Auſſi Plutarque (3) lui fait-il dire, comme à Pythagore, à Platon, & à Chryſippe, qu'il y a *de grands démons, qui ne ſont ni Dieux ni hommes, mais qui ſont plus forts & plus robuſtes que les hommes.*

Voilà donc la folie des Gnomes & des Sylphes, qui doit ſa naiſſance aux plus graves Théologiens du Paganiſme. Et n'étoit-ce pas une ſuite néceſſaire de la même hypothèſe? Car des gens qui ſuppoſoient que la matière s'étoit arrangée de telle ſorte, que ſes parties les plus ſubtiles avoient formé dans le ciel des animaux très-parfaits, & que ſes parties les plus craſſes avoient formé ſur la terre des animaux groſſiers : ces gens-là naturellement devoient juger que les eſpaces immenſes qui ſont entre le ciel & la terre, remplis de parties moins ſubtiles que celles qui avoient gâgné le ciel, & moins craſſes auſſi que celles qui étoient reſtées ici-bas, étoient occupés par des animaux moins parfaits que les céleſtes, mais en même temps plus parfaits que les terreſtres.

(3) *De Iſide & Oſiride.*

Xénocrate, ajoute Plutarque, *eſtime qu'il y a en l'air des natures* (4) *grandes & puiſſantes, au demourant malignes & mal-accointables, qui ont plaiſir qu'on ſe donne des coups, qu'on ſe frappe l'eſtomach, ou qu'on jeûne ; mais qui ne s'adonnent plus à pis faire, quand elles ont obtenu de telles choſes.*

Qu'il étoit à plaindre ! Car toutes les fois qu'il lui arrivoit quelque choſe de fâcheux, il ne pouvoit s'en prendre qu'à ces Génies robuſtes, puiſſans, *mal-accointables*, qui vouloient avoir le plaiſir de le voir jeûner, & ſe rouer de coups. Point de raiſonnemens, point de prières capables de leur toucher le cœur ; il falloit en venir à des macérations, ſans quoi ils s'adonnoient à faire pis ; c'étoient jeux de princes que les tourmens des hommes, pour ces fiers habitans de l'air. Semblables aux malins enchanteurs, qui faiſoient de ſi cruels tours au brave Don Quixote, & qui ſe divertiſſoient à berner ſon pauvre écuyer.

(4) Je conſerve les termes d'Amyot. Voyez fol. 834, édition de Vaſcoſan, *in*-8°.

Mais au-lieu de plaiſanter là-deſſus, faiſons une réflexion très-ſérieuſe, & qui mériteroit d'être approfondie. C'eſt que l'aveuglement des Philoſophes, en les privant des biens que la vraie religion procure, ne les mettoit pas (5) à couvert des maux que cauſe la ſuperſtition.

STRATON.

Straton, qui eſt appelé le Phyſicien, *ne mérite pas qu'on l'écoute, quand il dit qu'il n'y a point d'autre Dieu que la nature : que c'eſt le principe de toutes les productions, & de toutes les mutations : qu'au reſte elle n'a point de ſentiment, point de forme.*

Par ce mot *Nature*, les Anciens entendoient (1) d'ordinaire un Tout, qui eſt la cauſe matérielle, & la cauſe efficiente de l'Univers. Mais cela ne

(5) Bayle, dans l'article *Spinoſa*, rem. P. montre aux Spinoſiſtes, qu'ils n'ont rien dans leurs principes, qui leur doive ôter la crainte d'être tourmentés après leur mort.

(1) Voyez ci-après, Liv. II, chap. 32.

ſuffit pas encore pour ôter toute équivoque. Car la plupart croyoient la Nature intelligente, en tant que cauſe efficiente : mais d'autres la croyoient efficiente, ſans la croire intelligente.

Straton l'entendoit dans ce dernier ſens, puiſqu'il dit que la nature n'eſt point animée. Pour éclaircir ſa penſée, traduiſons un endroit (2) des Queſtions Académiques, où Cicéron eſt aux priſes avec un Stoïcien.

Vous prétendez, lui dit-il, *que ſans un Dieu rien n'eſt poſſible. Mais voici que Straton de Lampſaque vient à la traverſe, & déclare ce Dieu quitte d'un ſoin, qui certainement ſeroit grand. Après tout, puiſque les Prêtres des Dieux ſont exempts de toute charge ; les Dieux, à bien plus forte raiſon, ne doivent-ils pas eux-mêmes jouïr de ce privilège ? Straton bâtit le monde ſans recourir à leur aide. Tout ce qui exiſte, il ſoutient que c'eſt l'ouvrage de la nature. Non qu'il le croie un aſſemblage de corps ſemés dans le vide, les uns rudes, les autres polis, ceux-ci angulaires, ceux-là*

(2) *Negas ſine Deo*, &c. Acad. II, 38.

crochus. Il regarde ce qu'en a dit Démocrite, non pas comme le ſentiment d'un Philoſophe, mais comme les rêveries d'un homme qui laiſſe courir ſon imagination. Pour lui, dans le détail où il entre de tout ce qui compoſe l'univers, il veut que la formation de tous les êtres, ou qui ſont déja, ou qui ſe produiſent, ſoit une ſuite des mouvemens & des poids naturels.

Par-là il ſauve à Dieu un grand travail, & à moi une grande frayeur. Car enfin, qui peut croire qu'un Dieu penſe à nous, & ne pas trembler nuit & jour, dans la perſuaſion où l'on ſera que c'eſt ſa juſtice qui nous punit, lorſqu'il nous arrive de ces accidens fâcheux, à quoi tous les hommes ſont expoſés.

Je ne m'arrête pourtant, ni à Straton, ni à vous. Tantôt une choſe me paroît avoir plus de probabilité, tantôt une autre. Tout ceci nous eſt caché, nous eſt voilé par d'épaiſſes ténèbres; & l'eſprit humain, quelque ſubtil qu'on le ſuppoſe, ne peut s'élever au ciel, ni pénétrer dans la terre.

Quoique ce paſſage ſoit un peu

long, j'ai voulu le rapporter tout entier, non-ſeulement pour expliquer la Phyſique de Straton, mais pour faire mieux connoître l'eſprit Académique, dont Cicéron étoit, ſi je l'oſe dire, poſſédé. Car dans quelques endroits de ces Entretiens il paroît que Cotta, qui eſt ſon organe, adopte le ſentiment de Straton ; & ici nous voyons que lui-même il s'en défend. Ainſi croyons-le de bonne foi, quand il aſſure qu'en matière de Philoſophie il n'a point d'opinion fixe, & qu'il vit (3) au jour la journée, s'eſcrimant aujourd'hui pour, & demain contre, ſelon qu'il ſe préſente à lui quelque lueur de probabilité.

A l'égard de Straton, il rejetoit les atômes : mais à cela près il enſeignoit comme Épicure, que tous les êtres, même ceux qui ont la raiſon en partage, ſont produits néceſſairement par une matière inanimée. Ce que l'un donnoit au haſard, l'autre le donnoit à

(3) *Nos in diem vivi mus : quodcumque animos noſtros probabilitate percuſſit, id dicimus.* Tuſcul. V, 11.

une

une néceſſité aveugle. L'un attribuoit toutes les combinaiſons à un concours fortuit, & l'autre ſe bornoit aux lois mécaniques de la peſanteur & du mouvement. Il n'y a donc entre ces deux opinions qu'une différence aſſez légère, & qui n'empêche pas qu'elles ne ſe réduiſent également à l'athéiſme le plus groſſier.

Epicure, à la vérité, fut plus fourbe que Straton, en ce qu'il fit ſemblant d'avouer une eſpèce de Dieux. Mais il ne faut pas, remarque (4) très-bien Cicéron, avoir égard à ce que dit un Philoſophe, ni juger de ſes véritables ſentimens par quelques paroles découſues ; il faut obſerver l'enchaînement de ſes principes, & comment le total de ſon hypothèſe l'oblige de penſer. Or il eſt clair que la Phyſique d'Épicure ſappoit l'exiſtence des Dieux ; ils

(4) Il le remarque au ſujet même d'Épicure, dans la cinquième Tuſcul. chap. 10. *Acutè diſputantis illud eſt, non quid quiſque dicat, ſed quid cuique dicendum ſit, videre.* Et à la fin du même chap. *Non igitur ex ſingulis vocibus Philoſophi ſpectandi ſunt, ſed ex perpetuitate, atque conſtantia.*

y étoient hors d'œuvre ; ſans eux tout l'édifice de l'Univers ſe conſtruiſoit & ſubſiſtoit parfaitement, ſelon lui. Auſſi les exiloit-il dans les intermondes, pays où il pouvoit commodément loger ſes chimères, ſans être démenti par le témoignage des voyageurs.

Que ſi l'on n'entend par ce mot, *Dieux*, rien autre choſe que des êtres beaucoup plus parfaits que ceux qui tombent ſous nos ſens : rien n'empêchoit Épicure d'en croire de tels, puiſqu'il ne limitoit point les effets de la nature, leſquels peuvent être plus parfaits les uns que les autres. Il n'avoit qu'à ſuppoſer des êtres, qui auroient beaucoup plus de perfection au-deſſus de l'homme, que n'en a l'homme au-deſſus de la plante. Mais en prenant *Dieu* pour ce qu'il ſignifie, c'eſt-à-dire, pour un être intelligent, éternel, auteur de tout ce qui exiſte : il eſt clair qu'Épicure n'en pouvoit reconnoître aucun dans ſon hypothèſe.

Remarquons, au reſte, qu'il étoit contemporain de Straton, qui préſidoit à l'école du Lycée, pendant que Cratès & Arcéſilas furent ſucceſſivement à la

tête de l'Académie. On ne voit par aucun veſtige de l'Antiquité, que ces deux Chefs de l'école Platonicienne aient réſiſté à l'athéiſme groſſier, qui triomphoit dans les deux autres écoles.

Qu'étoit devenue la raiſon dans Athènes ? Hé quoi, ces gens-là penſoient-ils ? Ou s'ils penſoient, ont-ils pu ſe perſuader que leur principe ne fût pas un être penſant ; & que des parties toutes matérielles, qui s'arrangent fortuïtement, ou par des lois mécaniques, deviennent ſenſitives & intelligentes par le moyen de l'organiſation ? Quel homme n'eſt pas convaincu par les notions les plus intimes & les plus évidentes, que non-ſeulement le principe de notre âme doit être animé ; mais que la matière ne ſauroit être que matière, dans quelque état qu'on la ſuppoſe, ou en mouvement, ou en repos, ou conſidérée dans ſon Tout, ou dans une ſeule de ſes parties, ou dans un certain amas de ſes parties ?

Je ne veux là-deſſus que l'autorité d'un Païen. *On ne peut* (5) *abſolument*,

(5) Ce raiſonnement que Cicéron avoit

dit-il, *trouver ſur la terre l'origine des âmes. Car il n'y a rien dans les âmes,*

---

employé d'abord dans ſa *Conſolation*, livre que nous n'avons plus, ſe trouve dans ſa première Tuſculane, chap. 27. *Animorum nulla in terris origo inveniri poteſt. Nihil enim eſt in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum eſſe videatur; nihil ne aut humidum quidem, aut flabile aut igneum. His enim in naturis nihil ineſt, quod vim memoriæ, mentis, cogitationis habeat; quod & præterita teneat, & futura provideat, & complecti poſſit præſentia: quæ ſola divina ſunt. Nec invenietur unquam, unde ad hominem venire poſſint, niſi à Deo. Singularis eſt igitur quædam naturæ atque vis animi, ſejuncta ab his uſitatis notiſque naturis.*

Nec verò Deus ipſe, qui intelligitur à nobis, alio modo intelligi poteſt, niſi mens ſoluta quædam & libera, ſegregata ab omni concretione mortali, omnia ſentiens & movens, ipſaque prædita motu ſempiterno.

Quand il ne nous reſteroit que ce ſeul paſſage des Anciens, je me croirois fondé à ſoutenir que la notion de *pur eſprit* ne leur fut pas étrangère à tous. Et s'il eſt vrai qu'aujourd'hui même nous ne puiſſions guère définir la ſpiritualité proprement dite, que par l'excluſion formelle de tout ce qui eſt matière, trouverons-nous des termes moins équivoques, & plus déciſifs, que ceux qu'on vient de lire ? Je fais cette queſtion à quiconque voudra répondre de bonne foi.

qui ſoit mixte & compoſé ; rien qui paroiſſe venir de la terre, de l'eau, de l'air, ou du feu. Tous ces élémens n'ont rien qui faſſe la mémoire, l'intelligence, la réflexion ; qui puiſſe rappeler le paſſé, prévoir l'avenir, embraſſer le préſent. Jamais on ne trouvera d'où l'homme reçoit ces divines qualités, à moins que de remonter à un Dieu. Et par conſéquent l'âme eſt d'une nature ſingulière, qui n'a rien de commun avec les élémens que nous connoiſſons.

Dieu lui-même, ajoute Cicéron, *ne ſe préſente à nous que ſous cette idée d'un eſprit pur, ſans mélange, dégagé de toute matière corruptible, qui connoît tout, qui meut tout, & qui a de lui-même un mouvement éternel.*

ZÉNON.

Zénon a fondé la ſecte des Stoïciens, qui n'étoit proprement qu'une réforme des Cyniques. Je ne rapporte point ici ce que Velléius nous apprend de lui, parce qu'il eſt plus à propos d'étudier le ſyſtême de la Secte entière dans le ſecond livre de ces Entretiens, où Balbus

l'a développé avec tout l'art poſſible. Car il faut ſe régler ſur la maxime que nous venons de lire, *Ne point juger d'un ſyſtême par quelques paroles découſues; mais conſidérer le total, & bien prendre la ſuite des principes.*

Quels ſont donc les principes des Stoïciens ? Qu'il n'y a que les quatre élémens, qui compoſent tout l'Univers. Que ces quatre élémens ne ſont qu'une nature continue, ſans diviſion. Qu'il n'exiſte abſolument nulle autre ſubſtance, hors ces quatre élémens. Que la ſource de l'intelligence & de toutes les âmes, c'eſt le feu réuni dans l'Éther, où ſa pureté n'eſt point altérée, parce que les autres élémens ne s'y mêlent point. Que ce feu intelligent, actif, vital, pénètre tout l'Univers. Que comme il a l'intelligence en partage, à la différence des autres élémens, c'eſt lui qui eſt cenſé opérer tout. Qu'il procède méthodiquement à la génération, c'eſt-à-dire, produit toutes choſes, non pas fortuitement, ni aveuglément, mais ſuivant de certaines règles toujours les mêmes. Qu'étant l'âme de l'Univers, il le fait ſubſiſter,

& le gouverne avec ſageſſe, puiſqu'il eſt le principe de toute ſageſſe. Que par conſéquent il eſt Dieu. Qu'il donne la même dénomination à la Nature, avec laquelle il ne fait qu'un ; & à l'Univers, dont il fait partie. Que le Soleil, la Lune, tous les aſtres étant des corps ignées, ce ſont des Dieux. Que l'air, la terre, la mer ayant pour âme ce feu céleſte, ſont auſſi des Dieux. Que toutes les choſes où l'on voit quelque efficacité ſingulière, & où ce principe actif paroît ſe manifeſter plus clairement, méritent le nom de Divinités. Que ce même titre doit être prodigué aux grands hommes, dans l'âme deſquels ce feu divin étincelle avec plus d'éclat. Qu'enfin, de quelque manière qu'on nous repréſente cette âme de l'Univers, & quelques noms que la coutume lui donne par rapport aux diverſes parties qu'elle anime, on lui donne un culte religieux.

Voilà en peu de mots la Théologie des Stoïciens. Je n'ai fait que rapprocher les propoſitions de Balbus, après les avoir démêlées parmi les fleurs de ſon éloquence. Ainſi ces Philoſophes

doivent être mis au nombre de ceux qui n'ont reconnu que l'exiſtence des corps, niant toute ſubſtance purement ſpirituelle. Cicéron le dit (1) formellement de Zénon; & ſur ce point Zénon étoit d'accord avec ſes diſciples.

Seulement il vouloit que l'Éther fût appelé Dieu préférablement à tout, au-lieu que Cléanthe attribuoit cette prérogative au Soleil. D'où Cicéron prend occaſion de les railler, en leur reprochant que, faute de s'accorder là-deſſus, ils réduiſoient (2) les hommes à ignorer le ſouverain maître, puiſqu'on ne ſait à qui rendre hommage, au Soleil ou à l'Éther. Mais cette diſpute ne portoit que ſur les termes; & Sénèque, un des piliers du Portique, auroit bien aiſément réconcilié Zénon & Cléanthe, s'il avoit été de leur temps. Pourquoi s'embarraſſer du nom qu'il faut donner à notre Dieu, leur auroit-il

(1) *Nec verò, aut quod efficeret aliquid, aut quod efficeretur, poſſe eſſe non corpus.* Acad. I, 12.

(2) *Cogimur diſſenſione Sapientûm Dominum noſtrum ignorare: quippe qui neſciamus Soli an Ætheri ſerviamus.* Acad. II, 41.

dit ? Appelez-le (3) Deſtin, appelez-le Providence, Nature, Univers ; comme il vous plaira : tous les noms lui conviennent ; car il eſt la cauſe des cauſes, il eſt le tout.

Qu'ils appellent en effet leur Dieu comme ils voudront, pourvu qu'on leur donne à eux le titre qu'ils méritent, j'entends le titre d'Athées. C'eſt ainſi qu'en a parlé celui de nos Modernes, qui me paroît avoir le mieux débrouillé la Phyſique des Anciens, le célèbre Gaſſendi. Il avance (4) que

(3) Quæſt. Nat. lib. II, cap. 45. *Vis illum* Fatum *vocare ? Non errabis : hic eſt, ex quo ſuſpenſa ſunt omnia, cauſa cauſarum. Vis illum* Providentiam *dicere ? Rectè dices ? eſt enim, cujus conſilio huic mundo providetur, ut inconcuſſus eat, & actus ſuos explicet. Vis illum* Naturam *vocare ? Non peccabis : eſt enim ex quo nata ſunt omnia, cujus ſpiritu vivimus. Vis illum vocare* Mundum ? *Non falleris : ipſe enim eſt totum quod vides, totus ſuis partibus inditus, & ſe ſuſtinens vi ſuâ.* Et lib. IV, de Benef. cap. 7. *Quæcumque voles Deo nomina propriè aptabis, vim aliquam effectumque cœleſtem continentia. Tot appellationes ejus eſſe poſſunt, quot munera.*

(4) Phyſicæ Section. I, lib. IV, cap. 2. *Commune ipſi* (Epicuro) *peccatum fuit cum*

tous les Philoſophes, & nommément les Stoïciens, doivent être impliqués dans cette accuſation d'athéiſme, ni plus ni moins que les Épicuriens; parce qu'étant tous privés de la véritable lumière, ils ont été tous dans l'erreur, les uns d'une façon, les autres d'une autre. Mais ceci demande une explication plus ample. Je vais la donner, & conclure par quelques réflexions, où je réduirai en peu de mots, & ſous des idées préciſes, tout ce que j'ai dit juſqu'à préſent ſur la Théologie des anciens Grecs.

CONCLUSION.

Pour ne laiſſer nulle ambiguïté dans les termes, commençons par définir ce que c'eſt que *Dieu*, & ce que c'eſt qu'un *athée*.

Philoſophis ceteris, qui verâ luce deſtituti a tramite recto variè deflexerunt: adeò ut, ſi interpretatio adversùs Epicurum valeat, valitura ſimiliter adversùs OMNES ALIOS *ſit; neque ullus futurus ſit, quem non accenſeas* ATHEIS, *quòd ſuo quiſque modo peccârit. Stoïcos præ aliis citarem propter Poſidonium,* BALBUM, *Epictetum.*

Par ce mot, *Dieu*, je veux dire *un eſprit infini, dont la nature eſt indiviſible & incommunicable ; dans lequel ſont réunies toutes les perfections imaginables & poſſibles, ſans aucun mélange d'imperfection ; qui a tiré du néant l'Univers, & qui eſt diſtinct réellement & ſubſtanciellement de tout ce qu'il a créé.*

Par ce mot, *athée*, j'entends *un homme qui ne croit pas, qui ne connoît pas un Dieu tel que nous le définiſſons.* Or c'eſt ne pas croire, c'eſt ne pas connoître un tel Dieu, que d'en avoir une idée, ou qui lui retranche quelques-unes de ſes qualités *eſſencielles*, ou qui lui en attribue d'*incompatibles* avec celles qu'il a néceſſairement.

Un athée n'eſt donc pas ſimplement un homme qui nie cette propoſition, *Dieu exiſte.* Car, ſi l'on ſe contentoit de la prendre dans un ſens vague & indéterminé, les Païens & les Chrétiens la recevroient également, mais en y attachant des idées bien différentes. Je n'en veux point ici d'autre preuve, que l'aveu d'un écrivain, à qui perſonne, je crois, ne reproche

d'avoir trahi, ou ignoré les intérêts des athées.

On ne trouve, dit (1) M. Bayle, *ni aucun peuple, ni aucun particulier qui ne reconnoiſſe une cauſe de toutes choſes. Les athées, ſans en excepter un ſeul, ſigneront ſincèrement avec tous les Orthodoxes cette thèſe-ci :* Il y a une cauſe première, univerſelle, éternelle, qui exiſte néceſſairement, & qui doit être appelée Dieu. *Tout eſt de plain pied juſques-là ; perſonne ne fera un incident ſur les mots : & il n'y a point de Philoſophes qui faſſent entrer plus ſouvent le nom de Dieu dans leurs ſyſtêmes que les Spinoſiſtes. Mais de-là vous devez conclure que ce n'eſt point dans cette thèſe ſi évidente que conſiſte le vrai état de la queſtion. Un formulaire que les ſectateurs de la fauſſeté peuvent ſigner conjointement avec ceux de la vérité, eſt une choſe captieuſe, & néceſſairement défectueuſe. Il ne ſuffit donc point de connoître qu'il y a un Dieu, il faut de plus déterminer le ſens de ce*

(1) Dans ſa *Continuation des Penſées diverſes*, §. XX, Tome I, page 80.

mot, & y attacher une idée ; il faut, dis-je, rechercher, quelle eſt la nature de Dieu, & c'eſt-là où commence la difficulté.

Ainſi, pour décider ſi les anciens Philoſophes doivent être mis au nombre des athées, il ne ſuffit point de trouver dans leurs écrits le nom & l'exiſtence de Dieu, ni même quelques-unes de ſes qualités : mais, à la rigueur, il faut n'y pas trouver, ou qu'ils lui en ont ôté d'*eſſencielles*, ou qu'ils lui en ont attribué d'*incompatibles* avec celles qu'il a néceſſairement.

Tous ces Philoſophes n'ont étudié la nature de Dieu, que par rapport aux choſes ſenſibles, dont ils tâchoient de comprendre l'origine & la formation. Au-lieu de ſoumettre la Phyſique à la Théologie, ils ne fondoient (2) leur Théologie que ſur leur Phyſique ; & les différentes manières dont ils arrangeoient le ſyſtême de l'Univers, faiſoient leurs différentes croyances touchant la Divinité.

(2) *Nec verò pietas adversùs Deos, nec quanta his gratia debeatur, ſine explicatione naturæ intelligi poteſt.* De Finib. III, 21.

Quelques-uns crurent que la Matière toute ſeule, privée de ſentiment & de raiſon, avoit pu former le Monde : ſoit que l'un des élémens produisît tous les autres par divers degrés de raréfaction & de condenſation, comme il paroît qu'Anaximène (3) l'a cru : ſoit que la matière étant partagée en une infinité de corpuſcules mobiles, ils aient pris des formes régulières à force de voltiger fortuïtement dans le vide, comme l'a cru (4) Épicure : ſoit que toutes les parties de la matière euſſent une peſanteur intrinſèque, & un mouvement naturel, qui les dirigeoient néceſſairement, comme c'étoit l'opinion de Straton. Or l'Athéïſme de ces Philoſophes eſt viſiblement le plus groſſier de tous ;

(3) Je n'ajoûte pas Anaximandre, parce qu'il ne déſignoit en particulier aucun des élémens. Peut-être devroit-il plutôt être mis avec Straton ; mais nous ne ſavons point aſſez le fond de ſa doctrine pour en décider.

(4) Je n'ajoûte pas Démocrite, parce qu'il croyoit que les atômes étoient animés : de ſorte qu'il doit être mis, à cet égard, parmi ceux qui ont cru que les principes de l'Univers étoient intelligens.

puiſque la cauſe première qu'ils ont reconnue, n'eſt qu'une matière inanimée.

D'autres s'élevèrent juſqu'à cette notion, qu'il y a dans le monde un trop bel ordre pour n'être pas l'effet d'une cauſe intelligente : mais ne concevant rien qui ne fût matériel, ils crurent que l'intelligence faiſoit partie de la matière, & ils attribuèrent cette perfection au feu de l'Éther, qu'ils regardoient comme l'Océan de toutes les âmes. Ce fut l'opinion (5) des Stoïciens. Ils avançoient d'un pas de plus que les premiers, vers la connoiſſance de la Divinité, en ce qu'ils ſentoient la néceſſité d'une Intelligence pour former un monde ſi régulier.

Enfin, d'autres comprirent que l'intelligence ne pouvoit être matérielle, & qu'il falloit la diſtinguer abſolument de tout ce qui eſt corps : mais en même temps ils crurent que les corps

(5) Quant au fond de cette opinion, qui conduit à croire un Tout matériel & intelligent, on pouroit aſſocier Thalès, & même Pythagore, Xénophane, Parménide, & Démocrite, aux Stoïciens.

exiſtoient indépendamment de cette intelligence, & que ſon pouvoir ſe bornoit à les mettre en ordre, & à les animer. Ce fut le ſentiment d'Anaxagore, & de Platon : ſentiment beaucoup moins imparfait que les autres, en ce qu'il renferme l'idée de la ſpiritualité, & diſtingue réellement la cauſe d'avec l'effet, l'agent d'avec la matière.

Un de mes ſujets d'étonnement, c'eſt que Cicéron ait ſi peu inſiſté ſur cette troiſième opinion. Il ne la réfute que par dire qu'on ne ſauroit (6) comprendre un être purement ſpirituel. Mais ce qui montre aſſez que ſa réponſe n'eſt pas ſincère, c'eſt que lui-même convient ailleurs, non-ſeulement qu'on peut ſe former l'idée d'un être purement ſpirituel ; mais qu'on ne ſauroit même ſe repréſenter Dieu, autrement que ſous l'idée (7) d'un être purement ſpirituel.

(6) Voyez livre I, chap. XI & XII.

(7) *Nec verò Deus ipſe, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi poteſt, nisi mens ſoluta quædam & libera, ſegregata ab omni concretione mortali*, &c. On a déja vû ci-

Avouons-le,

Avouons-le, Cicéron vouloit briller, c'étoit là ſon but, & il ſentoit qu'en attaquant de front une opinion ſi raiſonnable, il n'en ſortiroit pas à ſon honneur.

Mais puiſque ſon Cotta fait l'Académicien, pourquoi ne ſoutient-il pas ici une opinion, qui avoit été celle de Platon ? Eſt-ce que la moyenne & la nouvelle Académie s'étoient adonnées ſi fort à diſputer pour & contre ſur toutes choſes, qu'elle n'avoient conſervé aucun dogme poſitif, même touchant la Divinité ? On ſeroit d'autant mieux fondé à le croire, qu'il ne paroît rien, comme nous l'avons (8) déja remarqué, d'où l'on puiſſe inférer qu'Arcéſilas, fondateur de la moyenne Académie, ait ſignalé ſon zèle contre l'Athéiſme de Straton & d'Épicure. Il y a la même plainte à faire de Carnéade, fondateur de la nouvelle Académie.

Une autre choſe dont je m'étonne, c'eſt de ne trouver dans cet Ouvrage

---

deſſus, page 292, ce paſſage, qui eſt le fléau des Matérialiſtes.

(8) Ci-deſſus, page 291.

de Cicéron aucune trace du fameux ſyſtême, qui admet deux principes, un bon & un mauvais. Plutarque (9) veut pourtant que ce fût le ſyſtême commun des Perſes, des Égyptiens, des Chaldéens, & des Grecs, entre leſquels il nomme Pythagore, Héraclite, Empédocle, Platon & Ariſtote. Quoi qu'il en ſoit, comme je dois me borner à cet Ouvrage de Cicéron, je reviens aux trois (1) ſyſtêmes généraux, qui embraſſent toutes les opinions particulières, que Cicéron nous a expoſées.

(9) *De Iſide & Oſiride.*

(1) Rappelons ici le paſſage que S. Auguſtin nous a conſervé de Sénèque, *de Civit. Dei*, VI. 10. *Ego feram aut Platonem, aut Peripateticum Stratonem, quorum alter fecit Deum* SINE CORPORE, *alter* SINE ANIMO? Ce paſſage juſtifie parfaitement le partage que je fais ici de tous les anciens ſyſtêmes en trois claſſes. Car voilà le Dieu de Platon incorporel, *ſine corpore ;* le Dieu de Straton, matière brute & inanimée, *ſine animo ;* & par conſéquent le Dieu des Stoïciens, qui étoit celui de Sénèque, mitoyen entre les deux autres, matière & intelligence tout enſemble ; mais intelligence dans le ſens que j'ai dit ci-deſſus.

Tous les anciens Philoſophes auroient donc proféré cet acte de foi, *Je crois l'exiſtence des Dieux*, ſans entendre par-là ce qu'entendent le Juif & le Chrétien. Réduiſons les termes à leur juſte valeur, & nous verrons que cette propoſition ſignifie dans la bouche de Straton, ou dans celle d'Épicure, *Je crois l'exiſtence d'une nature inanimée :* dans celle des Stoïciens, *Je crois l'exiſtence d'un principe intelligent, quoique matériel :* & dans celle d'Anaxagore, ou de Platon, *Je crois l'exiſtence d'un Eſprit infini, qui a formé l'Univers, mais qui ne l'a pas créé.*

Ainſi, quand on réſout cette propoſition ſuivant les règles de la Logique, on voit que l'attribut ne répond jamais à notre idée, & qu'il change toujours en même temps que le ſujet. De-là il s'enſuit que les traits de cet Ouvrage, qui ont quelque air d'impiété, n'ont point ici pour objet le vrai Dieu, mais la chimère que les Philoſophes mettoient à la place du vrai Dieu. Ce qui montre un manque de bonne-foi, ou de Logique dans quelques écrivains, qui ont employé

de ces traits-là, pour éblouir des lecteurs ignorans.

Que Velléius, par exemple, demande avec quelles machines & avec quels ouvriers le Dieu de Platon a conſtruit l'Univers, & comment les élémens lui ont pu obéir ? Queſtion embarraſſante pour un Platonicien, à qui l'on auroit donné plus d'un ſiècle à rêver, avant qu'il pût dire pourquoi, de deux êtres néceſſaires & coéxiſtans de toute éternité, l'un obéiſſoit à l'autre. Mais doit-elle embarraſſer un Chrétien, qui a lu dans la Genèſe, *Dieu dit : Que la lumière ſe faſſe, & la lumière ſe fit ?* Un Dieu, qui, par un ſeul acte de ſa volonté, fait ſortir du néant la matière de l'Univers, a-t-il beſoin de machines & d'ouvriers pour conſtruire l'Univers ?

Que l'on demande pourquoi la conſtruction de l'Univers a été ſi long-temps différée, & pourquoi enfin il a été fait avec tant de magnificence ? Queſtion captieuſe pour un Païen ? mais inſenſée par rapport à nous, qui ſavons que le Seigneur a opéré (2)

(2) *Prov. 16, 4. & ſ. 134, 6.*

toutes choſes librement & volontairement pour lui-même, pour ſa propre gloire ; qu'il regarde (3) toute la terre comme une goutte de roſée ; que les nations (4) ſont toutes devant lui, comme ſi elles n'étoient pas ; qu'à ſes yeux un jour (5) eſt comme un millier d'années, & un millier d'années comme un jour.

Que l'on objecte à Pythagore, qu'une âme univerſelle, dont les âmes humaines ſont des portions, doit ſouffrir quand les hommes ſouffrent : & ajoutons, doit pécher quand les hommes péchent : c'eſt aux Pythagoriciens, c'eſt aux Stoïciens à y répondre, ou plutôt à convenir qu'il n'y a point de réponſe. Mais que nous importe à nous, qui ſavons que toutes les âmes ſont de ſimples créatures, & que Dieu (6) remplit le ciel & la terre par ſon immenſité, ſans être rien lui-même de ce que ſont le ciel & la terre ?

(3) *Sap. 11, 23.*
(4) *Iſai. 40, 17.*
(5) *II. Petr. 3, 8.*
(6) *Jerem. 23, 24.*

Que Cotta plaiſante, tantôt ſur les Dieux de Velléius, tantôt ſur ceux de Balbus, ce ſont d'agréables comédies qu'il nous donne à leurs dépens. *Eſt-il* (7) *un autre Dieu que le Seigneur ? Eſt-il un autre Dieu que le nôtre ?* Qu'y a-t-il, & que peut-il y avoir de commun entre un Eſprit infini, & le Dieu rond des Stoïciens, ou les Dieux grêles d'Épicure ?

Je viens d'examiner l'acte de foi, que les anciens Philoſophes auroient pu faire touchant l'exiſtence de Dieu. Mais quel autre acte pouvoient-ils faire à l'égard des Dieux qu'ils connoiſſoient ? Quel acte d'amour, d'adoration, de confiance, de ſoumiſſion, de reconnoiſſance, d'eſpérance, de crainte ? Quel eſt celui de ces Philoſophes, qui auroit pu dire à ſes diſciples : *Je vous enſeignerai qui vous* (8) *devez craindre. Craignez celui qui peut, après vous avoir donné la mort, vous envoyer dans un lieu de tourmens. Oui, vous dis-je, craignez-le.*

(7) *Pſal.* 17, 32.
(8) *Luc.* 12, 5.

Auſſi l'intention de ces faux Sages étoit d'étouffer la crainte du Seigneur, le principe de la (9) véritable ſageſſe. Ils enſeignoient tous, ſans exception, que Dieu (1) ne ſe fâche jamais, & ne fait jamais de mal aux hommes, ni en cette vie, ni en l'autre. Toute la première Tuſculane de Cicéron, où leurs idées paroiſſent auſſi différentes, & auſſi peu orthodoxes ſur la nature de l'âme, qu'elles l'étoient ſur la nature de Dieu, tend à nous raſſurer contre les frayeurs de la mort.

On voit préſentement avec quelles modifications je ſouſcris au ſentiment de Gaſſendi touchant l'athéiſme des anciens Philoſophes. Je les ai partagés en trois claſſes, dont les deux premières, n'ayant reconnu que des principes matériels, ſont abſolument (2)

(9) Principium ſapientiæ, timor Domini. *Prov. 1, 7. Eccli. 1, 16. Pſal. 110, 10.*

(1) Voyez Cicéron, *de Offic. III, 28.* J'ai rapporté ce paſſage tout au long, p. 153.

(2) *Vani autem ſunt omnes homines, in quibus non ſubeſt ſcientia Dei: & de his, quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui eſt, neque operibus attendentes agnoverunt*

inexcuſables, & ne diffèrent en leur aveuglement que du plus au moins. Quant aux ſectateurs de la troiſième, qui paroiſſent avoir renfermé dans la notion qu'ils avoient de Dieu, tout ce que nous y renfermons nous-mêmes, hors la qualité de Créateur; un Métaphyſicien les ſauvera, en diſant, que la qualité de Créateur, qui ſuppoſe la puiſſance réduite à l'acte, n'eſt pas un des attributs eſſenciels de la Divinité; puiſque Dieu, ayant créé le monde librement, pouvoit ne pas le créer, & par conſéquent n'avoir pas le titre de Créateur.

Au reſte, le jugement que j'oſe porter ſur la Théologie des Grecs, eſt doublement hypothétique. Car il faut, pour le rendre vrai, deux choſes: l'une, que Cicéron ait bien pris leurs penſées; l'autre, que moi-même j'aye bien pris celle de Cicéron. Pour me réfuter donc perſonnellement, il ne

---

quis eſſet artifex: ſed aut ignem, aut ſpiritum, aut citatum aërem, aut gyrum ſtellarum, aut nimiam aquam, aut ſolem & lunam, rectores orbis terrarum Deos putaverunt. Sap. XIII, 1, 2.

ſuffiroit

ſuffiroit pas de me produire mille & mille paſſages de toute ſorte d'écrivains, qui donnent une idée plus favorable que moi, de l'ancienne Théologie. Je conviendrai par avance, ſi l'on veut, que je n'aurois pas la pluralité des voix. Mais elle m'eſt indifférente; mon deſſein étant, comme je m'en ſuis expliqué d'abord, de me borner uniquement à Cicéron. Ou il faut prouver que je n'ai pas entendu le ſens de ſes paroles, ou il faut prouver que j'en tire de fauſſes conſéquences. Toute autre réfutation tomberoit ſur l'Auteur, & non pas ſur le Traducteur.

Mais de Cicéron lui-même, qu'en jugerons-nous ? Rien autre choſe que ce qu'il répète en tant d'endroits. Que c'eſt un Académicien, un homme qui avoue de bonne foi qu'il ne ſait pas ce qu'en effet il ne ſait pas : qui tâche d'approfondir tous les ſyſtêmes, & d'en bien peſer le pour & le contre : qui, au-lieu de l'évidence qu'il cherche, ne trouve que plus ou moins de probabilité : qui, dans cette ſituation, fuit l'orgueuil & l'entêtement des prétendus Sages : qui ſe reſſouvient qu'étant

homme (3), tout ce qu'il peut faire, c'eſt d'étudier la vrai-ſemblance, & de s'y arrêter, faute de pouvoir étendre ſes conjectures au-delà.

Mais, dira-t-on, au-lieu de mettre au jour les erreurs des anciens Philoſophes, ne vaudroit-il pas mieux profiter de ce qu'il y a d'obſcur dans les reſtes de leur doctrine, pour tâcher de les faire paroître orthodoxes, & pour avoir par-là une preuve de plus contre les athées ?

Je ſais que de très-ſavans hommes ont pris ce dernier parti. Je loue leur intention. Mais en même temps je doute que leur zèle ait eu le ſuccès, dont ils ſe flattoient. Des incrédules, qui réſiſtent à la vérité, & aux démonſtrations les plus fortes de la vérité, ne ſe rendent pas à une preuve équivoque. Quand même nous donnerions à celle-ci toute l'évidence, qui peut convenir à un point de tradition écrite,

(3) *Nec tamen ut Pythius Apollo, certa ut ſint, & fixa quæ dixero : ſed ut homunculus unus e multis, probabilia conjecturâ ſequens. Ultra enim quò progrediar, quàm ut veri videam ſimilia, non habeo.* Tuſcul. I, 9.

les incrédules ne s'y rendroient pas davantage. Puiſqu'ils n'écoutent (4) ni Moïſe, ni les Prophètes : diſons plus ; puiſqu'ils n'écoutent pas JÉSUS-CHRIST, en vain leur voudrions-nous reſſuſciter un Pythagore, un Ariſtote, ils ne l'écouteroient pas.

J'ai cru attaquer les incrédules par un chemin plus court, en remontant à la principale ſource de leur dépravation. Quelle eſt-elle ? C'eſt leur orgueuil, c'eſt la confiance qu'ils ont en leurs propres lumières. Ils ne ſecouent le joug de la Foi, que parce qu'ils comptent ſur la ſupériorité de leur raiſon. Or ils trouvent ici à ſe détromper par de grands exemples. Ils ne ſauroient n'y pas voir l'inutilité de la Raiſon humaine, & les vains efforts qu'elle fait toute ſeule pour s'élever à l'exacte connoiſſance d'un (5) Dieu véritablement caché, qui habite une lumière inacceſſible. Quels ont été à cet égard, les progrès de cette Raiſon ſi fière, durant plus de quatre ſiècles, dans les meilleures têtes de la Grèce,

(4) *Luc. XVI, 31.*
(5) *Iſai. XLV, 15. & I. Tim. VI, 16.*

dans les Païens les plus illuſtres par leur ſavoir, dans les Chefs de leurs plus fameuſes écoles? Rien de ſi abſurde, qu'il n'ait été (6) avancé par quelque Philoſophe.

Que les incrédules, s'ils veulent être ſincères, avouent que les athées modernes n'ont fait que nous redire les abſurdités des Anciens. Otez au déteſtable Spinoſa une prétendue méthode géométrique, & un galimatias continuel, ce ſera Balbus tout pur.

Une autre réflexion, qui doit les inſtruire, ou les confondre, c'eſt que ſi la raiſon ne va pas toute ſeule juſqu'à découvrir la vérité, elle va juſqu'à pouvoir détruire le menſonge. Cicéron le montre dans cet ouvrage. Privé des oracles, qui nous apprennent l'eſſence du vrai Dieu, il trouvoit dans ſes lumières naturelles de quoi réfuter l'athéiſme & l'idolâtrie. Il n'en ſavoit pas aſſez (7) pour établir la vraie reli-

(6) *Sed neſcio quo modo nihil tam abſurdè dici poteſt, quod non dicatur ab aliquo Philoſophorum.* Divin. II, 38.

(7) *Tullius, tertio de natura Deorum libro, diſſolvit publicas religiones: ſed tamen veràm,*

gion ; mais il en ſavoit aſſez pour combattre les Stoïciens, & les Épicuriens, les ſeuls qui s'élevèrent (8) contre ſaint Paul, lorſqu'il prêcha dans Athènes. On diroit que la Providence divine avoit ſuſcité exprès un homme auſſi éloquent que Cicéron, pour préparer les voies aux vérités Chrétiennes, en portant les premiers coups à ces deux Sectes.

Je n'aurai donc pas à regretter ce que la Traduction de cet Ouvrage m'a coûté de temps & d'étude, ſi les incrédules peuvent y apprendre, ne diſons pas à connoître Dieu, mais à ſe connoître eux-mêmes. Alors, préſumant moins de la Raiſon, ils comprendront qu'elle ne ſauroit être, ni parfaitement

---

quam ignorabat, nec ipſe, nec alius quiſquam potuit inducere. Adeò & ipſe teſtatus eſt falſum quidem apparere, veritatem tamen latere. Lact. de ira Dei, cap. XI.

Cùm enim ſuſcepiſſet diſputationem, quâ Deorum naturam tolleret, de quâ Philoſophi garriebant : omnem divinitatem ignorantiâ veri putavit eſſe tollendam. Itaque Deos potuit tollere, quia non erant. Idem, Divin. Inſtit. lib. II, cap. 8.

(8) *Act. XVII, 18.*

éclairée, ni ſolidement fixée, que par la Foi ; & qu'en ce qui regarde l'exiſtence & l'eſſence d'un Dieu Créateur, la Foi n'eſt que le ſupplément de la Raiſon ; ou plutôt, n'ajoûte que la préciſion, & la certitude aux idées empreintes dans la Raiſon. Juſques-là que s'ils étoient bien fondés, ce qui n'eſt pas, & ne ſauroit être, à rejeter toute révélation divine : Moïſe, dans cette ſuppoſition, auroit été l'auteur d'un ſiſtême incomparablement plus lumineux, plus ſolide, plus conſolant, plus capable de nous porter à la vertu, & de nous tenir dans l'ordre, que tout ce qui a été imaginé ſur ce ſujet par les Philoſophes de la Grèce.

ADDITIONS INDIQUÉES

Ci-deſſus page 34, *&* *page* 278.

I.

EXTRAIT d'une Lettre de Monſieur ACOLZER (LA CROZE, Bibliothécaire du Roi de Pruſſe) *rapportée dans les Nouvelles de la République des Lettres, Avril* 1702.

QUOI qu'en diſe le ſavant M. Gronovius, il y a une faute au commencement du Traité de Cicéron de la Nature des Dieux. M. Petit l'a bien ſentie ; mais ſa reſtitution n'eſt pas heureuſe. Vous la trouverez dans ſes Miſcellanées, & elle eſt rapportée dans les notes de M. Gronovius. Voici le paſſage : *De quâ tam variæ ſunt doctiſſimorum hominum, tamque diſcrepantes ſententiæ, ut magno argumento eſſe debeat, cauſam, id eſt, principium*

philoſophiæ eſſe ſcientiam ; *prudenterque Academicos a rebus incertis aſſenſionem cohibuiſſe.* Je vous avoue, Monſieur, que je n'ai jamais compris ce que le mot *ſcientia* fait en ce lieu-là ; & M. Gronovius, qui l'explique ingénieuſement, ne ſauroit, à mon avis, ſe contenter lui-même du ſens qu'il lui donne.

Les manuſcrits ne varient guère ſur un mot, qu'il ne ſoit corrompu, & il y a de la variation à celui-ci. Voici ce qui m'eſt venu dans la penſée. Cicéron étoit Académicien, tout le monde le ſait, & il a employé ici un mot de ſa ſecte, un mot, dis-je, que les Copiſtes ont corrompu, parce qu'ils ne l'entendoient pas. Je crois donc qu'on pouroit conjecturer que Cicéron avoit écrit, *ut magno argumento eſſe debeat, cauſam, id eſt, principium philoſophiæ eſſe SCEPSIM.* Ce ſeroit en vain que l'on voudroit dire que les Académiciens n'étoient pas Sceptiques. Aulugelle, XI, 5, dit poſitivement le contraire : *utrique enim*, dit-il, en parlant des Académiciens & des Pyrrhoniens, Σκεπτικοὶ *dicuntur.*

Ainſi les uns & les autres pouroient être appelés en grec, οἱ ἀπὸ τῆς Σκέψεως, expreſſion qui ſe trouve dans Sextus Empiricus.

La difficulté de traduire ce mot en latin a pu déterminer Cicéron à s'en ſervir, lui qui d'ailleurs dans le même livre ſe ſert du mot de *Pronea*, & de quelques autres, qu'il auroit pu facilement traduire par d'autres mots de la langue latine.

II.

LETTRE de M. BAYLE, *tirée du Recœuil de ſes Lettres.*

VOUS me faites trop d'honneur en voulant ſavoir ce que je penſe d'une conjecture, qui a été communiquée au Public dans les Nouvelles de M. Bernard du mois d'Avril 1702, page 393. Vous la trouvez ingénieuſe ; mais le le mot *Scepſis*, forgé de nouveau, vous fait de la peine au commencement d'un livre, tel que celui de Cicéron *de Natura Deorum*. J'en juge tout comme vous, & je ne crois point qu'il y ait

rien à changer dans ces paroles : *De qua* (natura Deorum) *tam variæ ſunt doctiſſimorum hominum, tamque diſcrepantes ſententiæ, ut magno argumento eſſe debeat, cauſam, id eſt, principium philoſophiæ eſſe ſcientiam; prudenterque Academicos a rebus incertis aſſenſionem cohibuiſſe.*

Ce paſſage a été la croix des Critiques. Manuce a voulu qu'on mît, *inſcientiam*, au-lieu de *ſcientiam*. Turnèbe a rejeté avec le dernier mépris cette correction, & a expliqué la choſe ſuivant la leçon vulgaire. Leſcalopier l'a expliquée d'une autre façon. M. Gronovius encore d'une autre. Les interprétations de ces ſavans hommes ſont très-belles, & j'en conviens ſans difficulté : néanmoins il a été un temps, que je penſois qu'il falloit lire, *non eſſe ſcientiam;* comme ſi la penſée de Cicéron eût été que les diverſes opinions ſur la nature des Dieux étoient une marque que le principe de la Philoſophie, l'être des êtres, la cauſe première, étoit d'une nature incompréhenſible, & n'étoit point par conſéquent un ſujet de ſcience.

Mais j'abandonnai bientôt cette conjecture ; & voici, ce me ſemble, ce que Cicéron a voulu dire : *Les plus ſavans hommes ont formé ſur la nature des Dieux tant d'opinions différentes & oppoſées, que c'eſt une grande preuve, que la ſcience, c'eſt-à-dire, une connoiſſance certaine & évidente, doit être la baſe, le principe, & le fondement de la Philoſophie ; & que les Académiciens ſont bien ſages, eux qui refuſent leur conſentement à des choſes incertaines.*

Pour développer ce raiſonnement, & approcher un peu plus les extrémités de l'enthymême, je voudrois qu'on ſous-entendît ceci : *Car, ſi les Philoſophes s'étoient preſcrit cette loi, de n'affirmer jamais rien que ce qu'ils concevroient clairement & diſtinctement, c'eſt-à-dire, ce qui étoit une ſcience ; ils ne nous auroient pas jetés dans l'embarras où nous ſommes, pour tant de ſentimens contraires ſur l'article important & capital de la nature des Dieux.*

Vous connoîtrez aiſément, Monſieur, qu'au cas que Cicéron ait voulu parler ainſi, il a donné à la Philoſophie la

même baſe que M. Deſcartes. La penſée de Turnèbe n'a qu'une reſſemblance fort générale avec la mienne.

III.

EXPLICATION (1) *d'un paſſage du premier Livre de Cicéron*, de Natura Deorum, *inſérée dans les Mémoires de Trévoux, Décembre 1730.*

LE paſſage de Cicéron que j'entreprends d'expliquer, ſe lit au commencement de ſon premier Livre *de la nature des Dieux.* Le voici : *Perobſcura quæſtio eſt de natura Deorum, quæ & ad agnitionem animi pulcherrima eſt, & ad moderandam religionem neceſſaria. De quâ tam variæ ſunt doctiſſimorum hominum, tamque diſcrepantes ſententiæ, ut magno argumento eſſe debeat, cauſam, id eſt, principium philoſophiæ eſſe ſcientiam ; prudenterque Academicos a rebus incertis aſſenſionem cohibuiſſe.*

(1) *Par le R. P. CHARLES DU BOIS, Jéſuite, alors Recteur du Collége de Lyon, & depuis Aſſiſtant de France à Rome.*

L'obſcurité de ce paſſage vient du mot, *ſcientiam*, lequel, dans la place qu'il y occupe, ne fait aucun ſens raiſonnable. Tous ceux, qu'on lui a donnés juſques à préſent, ſatisfont ſi peu les Savans, qu'ils l'ont appelé avec raiſon, *la croix des Critiques*. Il ſeroit trop long de rapporter ici leurs différens ſentimens ſur ce ſujet, & également inutile de les réfuter, après qu'ils ſe ſont ſi bien réfutés les uns les autres. M. l'Abbé *d'Olivet* en a raſſemblé onze interprétations différentes à la fin du premier tome de ſa Traduction; & il leur préfère avec juſtice celle du ſavant M. le Préſident *Bouhier*. Ces deux Meſſieurs veulent que *ſcientiam* ſignifie en cet endroit, *des notions claires & inconteſtables ſur leſquelles tout raiſonnement doit être appuyé*, comme s'explique M. le P. *Bouhier*, ou *des principes évidemment connus*, comme s'exprime M. *d'Olivet* en traduiſant ce mot. *La diverſité*, dit-il, *& la contrariété même, qui ſe remarquent ici dans les opinions des plus ſavans hommes, font bien voir que la Philoſophie doit porter ſur des principes évidemment connus.*

Mais, outre que la ſcience & les principes de la ſcience ſont deux choſes différentes, que le même mot ne rend pas, il me ſemble que cette interprétation ſouffre trois difficultés, qui peuvent la rendre au moins ſuſpecte.

1°. Elle ne fait pas parler Cicéron d'une manière digne de lui. Qui doute en effet que la Philoſophie ne doive porter *ſur des principes évidemment connus ; ſur des notions claires & inconteſtables, ſur leſquelles tout raiſonnement doit être appuyé ?* Cicéron, pour perſuader une choſe ſi triviale, avoit-il beſoin de propoſer la diverſité des ſentimens des Philoſophes ſur la nature des Dieux ? C'eſt par cette raiſon & dans les mêmes termes, que M. le P.B. rejette l'opinion de ceux qui veulent qu'on liſe, *inſcientiam*, au lieu de *ſcientiam*. Il lui a paru que Cicéron ne devoit point avoir recours à la diverſité des ſentimens des Philoſophes, pour prouver que l'ignorance, *inſcientiam*, eſt cauſe que les hommes s'attachent à la Philoſophie. Or, cela n'étoit-il pas tout au moins auſſi inutile, pour montrer que la Philoſophie doit porter ſur des *prin-*

cipes évidemment connus ; ſur des notions claires & inconteſtables, ſur leſquelles tout raiſonnement doit être appuyé ? La Philoſophie n'eſt, & ne peut être, non plus que toutes les autres ſciences, qu'un amas, un aſſemblage, une ſuite de raiſonnemens. A quel propos donc, Cicéron ſe mettoit-il en devoir de prouver, qu'elle doit être appuyée ſur des *principes évidemment connus*, ſur *des notions claires & inconteſtables*, &c.

2°. Ce qu'on fait dire à Cicéron par cette interprétation, n'a aucune liaiſon avec ce qui précède. Car, de ce que les Philoſophes ont eu des opinions fort différentes ſur la nature des Dieux ; s'enſuit-il en aucune manière, qu'on doive commencer à philoſopher ſur *des principes évidemment connus*, ſur *des notions*, *&c.* à moins qu'on ne ſuppoſe qu'ils ne l'ont pas fait ; ce qu'on ſuppoſeroit ſans fondement : la différence des ſentimens des Philoſophes ſur cette matière, & ſur une infinité d'autres, ne vient pas de ce qu'ils manquent de *principes* & de *notions*, &c. mais de ce que par paſſion, ou

par prévention, ou par inadvertence, ou par précipitation, &c. ils tirent de fauſſes conſéquences de ces principes & de ces notions. Or, comme la vérité eſt unique en chaque ſujet; & que la fauſſeté, qui s'en écarte, peut s'écarter d'une infinité de manières, de ce point fixe & unique: c'eſt de là que naiſſent la diverſité & la contrariété des ſentimens des Philoſophes.

3°. Cette même interprétation ne s'accorde pas mieux avec la ſuite du texte : *prudenterque Academicos à rebus incertis aſſenſionem cohibuiſſe.* Pour le faire ſentir, voyons comment M. *d'Olivet* lie l'un à l'autre dans ſa Traduction. Le voici : *La diverſité & la contrariété même, qui ſe remarquent ici dans les opinions des plus ſavans hommes, ſont bien voir que la Philoſophie doit porter ſur des principes évidemment connus; & que par conſéquent les Académiciens, où ils n'ont trouvé que de l'incertitude, ont eu raiſon de ſuſpendre leur jugement.* Il me ſemble qu'on ne peut tirer cette conſéquence de l'antécédent qui la précède, qu'en ſuppoſant encore ici, que les Académiciens

miciens ne connoiſſoient pas les *principes évidemment connus*. Mais peut-on le ſuppoſer, quand on ſait qu'ils reconnoiſſoient certaines vérités; comme Cicéron, qui étoit de leur Secte, nous l'apprend un peu plus bas? *Nec tamen fieri poteſt, ut qui hac ratione philoſophantur, ii* (Academici) *nihil habeant quod ſequantur.* Cicéron répète ſouvent la même choſe ailleurs, & ſur-tout dans les Queſtions Académiques. Les Académiciens connoiſſoient donc la vérité des *principes évidemment connus*, la plus lumineuſe de toutes, & qui précède néceſſairement la connoiſſance de toutes les autres vérités. On ſuppoſe donc ſans fondement qu'ils ne connoiſſoient pas ces principes; & cette ſuppoſition étant fauſſe, la conſéquence qu'on en tire, ne l'eſt-elle pas auſſi: *que les Académiciens, où ils n'ont trouvé que de l'incertitude, ont eu raiſon de ſuſpendre leur jugement?*

Ce ſont là les principales difficultées, qui m'ont empêché d'adopter l'interprétation de M. le P. *Bouhier*, & de M. *d'Olivet*, & qui m'ont engagé à en chercher une nouvelle, qui ne

ſouffrît pas ces mêmes difficultés. Je crois l'avoir trouvée : mais ne me flatté-je point ? Les Savans en jugeront ; je vais la leur propoſer.

On éviteroit, ce me ſemble, les inconvéniens dont je viens de parler, & tous les autres qui ſe trouvent dans les différentes explications de ce fameux paſſage, en ajoutant ſeulement au mot, *ſcientiam*, le monoſyllabe, HANC ; c'eſt-à-dire, *ſcientiam hujus rei, hujus argumenti, naturæ Deorum.* Je prétens donc qu'on doit lire ; *ut magno argumento eſſe debeat ; cauſam, id eſt, principium philoſophiæ eſſe ſcientiam hanc :* c'eſt-à-dire, ce qui eſt une grande preuve que cette ſcience (de la nature des Dieux) eſt la cauſe ou le principe de la Philoſophie.

Ceux qui ſavent les changemens que les Critiques ont faits à ce paſſage pour l'expliquer, n'incidenteront pas ſur cette légère addition. Le Père *Leſcalopier* a eu raiſon de dire qu'on avoit mis à la torture cet endroit de Cicéron, *vexatus hic locus à multis.* Les uns ont cru qu'il falloit lire *inſcientiam :* les autres, *non eſſe ſcientiam :* quelques-

uns *ſententiam.* M. *Petit* y ajoûte cinq à ſix mots. On eſt ſans doute en droit de faire de pareils changemens, quand en conſervant le texte ordinaire, on ne peut y trouver un ſens digne de ſon Auteur; quand les Manuſcrits varient, comme ils le font ici; quand le changement qu'on fait, n'eſt pas conſidérable; quand enfin il eſt naturel de ſoupçonner, que ce qu'on ſupplée, a pu aiſément échapper aux Copiſtes & aux Imprimeurs. Or, qui ne conviendra qu'un mono-ſyllabe a pu plus aiſément être omis que tout autre mot; ſur-tout ſi on fait réflexion, que dans les Manuſcrits & les anciennes éditions, les mono-ſyllabes, déja très-courts par eux-mêmes, s'écrivoient encore par abréviation?

Mais je reviens à ce que j'ai à prouver : ſavoir, que par l'addition du mot HANC, cet endroit de Cicéron eſt à couvert des inconvéniens qu'il ſouffre par toutes les autres interprétations, & en particulier par celle de M. le P. *Bouhier* & de M. *d'Olivet.*

1°. Je fais parler Cicéron d'une manière digne de lui, lorſque je lui fais dire, que la connoiſſance exacte de la

nature des Dieux eſt une des cauſes ou des principes de la Philoſophie. Quoique cette penſée ne lui ſoit pas particulière, c'eſt une de ces penſées qu'un grand génie ne doit pas rejeter, toutes communes qu'elles ſont, à cauſe du bon ſens qu'elles renferment, mais ſur-tout ſi elles ſont néceſſaires dans l'endroit où il les place. Or, Cicéron en avoit beſoin à l'entrée d'une exorde, où, en bon Orateur, il vouloit donner une grande idée du ſujet qu'il alloit traiter. Dans cette vue, après avoir dit d'abord, que la queſtion de la nature des Dieux eſt très-obſcure; *Perobſcura quæſtio eſt de naturâ Deorum:* qu'elle eſt néceſſaire pour connoître ce que c'eſt que l'Ame, & pour régler la Religion; *quæ & ad agnitionem animi pulcherrima eſt, & ad moderandam religionem neceſſaria:* que les plus ſavans hommes ont eu des ſentimens fort différens là-deſſus; *de quâ tam variæ ſunt doctiſſimorum hominum, támque diſcrepantes ſententiæ:* il ajoûte que la connoiſſance de cette matière eſt une des cauſes ou des principes de la Philoſophie; *cauſam, id eſt, princi-*

pium Philoſophiæ eſſe ſcientiam HANC. Voilà ſans doute de quoi réveiller l'attention de ſes Lecteurs.

Quelques-uns ont voulu mal-à-propos diſtinguer les cauſes, des principes de la Philoſophie. Il eſt certain que *cauſam* & *principium* ſignifient ici la même choſe; comme l'*id eſt*, avec lequel Cicéron les joint, le marque aſſez. Ariſtote, & tous les Philoſophes après lui, emploient indifféremment ces deux mots, pour exprimer les vérités, d'où naiſſent d'autres vérités; mais ils diſtinguent deux ſortes de principes de la philoſophie: ſavoir les premiers principes, qui ſont évidemment connus par eux-mêmes, ſans le ſecours d'aucun principe précédent; & les concluſions qu'on tire de ces premiers principes, & qui deviennent à leur tour les principes de nouvelles concluſions.

Parmi ces derniers principes, les Philoſophes donnent avec plus de raiſon ce nom, à ceux qui ſuivent immédiatement des premiers, & qui par leur fécondité produiſent toutes, ou, preſque toutes les concluſions, dont

l'aſſemblage fait le corps de la Philoſophie. Telle eſt la connoiſſance de la nature de Dieu, que tous les Philoſophes anciens & modernes ont regardée ſur ce pied. De ceux-ci, je n'en citerai qu'un ſeul, qui par la beauté & la ſublimité de ſon génie, peut tenir lieu de tous les autres. C'eſt le célèbre M. *de Fénélon*, Archevêque de Cambrai. *Je tiens*, dit-il dans ſon Traité de l'Exiſtence de Dieu, *la clef de tous les myſtères de la nature, dès que je découvre ſon Auteur.*

2°. Mon interprétation donne à ce paſſage un ſens, qui s'accorde parfaitement avec ce qui précède. En effet, la diverſité & la contrariété des opinions, que les Philoſophes ont inventées avec tant d'application & d'étude ſur la nature des Dieux, en cherchant à la connoître, ne ſont-elles pas une preuve bien ſenſible, qu'ils en ont regardé la connoiſſance exacte, comme eſſencielle, comme capitale, comme une des cauſes ou des principes de la Philoſophie ?

3°. Le ſens qu'a ce paſſage dans mon interprétation, n'eſt pas lié moins

naturellement avec ce qui ſuit ; *Prudenterque Academicos à rebus incertis aſſenſionem cohibuiſſe.* Pourquoi ? Parce que les Académiciens n'ayant ſu ſe déterminer ſur la nature des Dieux, ce qui étoit connu de tout le monde, & ce que fait bien voir l'Académicien *Cotta* dans le Dialogue de Cicéron ; ils faiſoient fort prudemment de ſuſpendre leur jugement ſur beaucoup d'autres choſes, qui dès-là ne pouvoient leur être que très-incertaines. Qui manque d'une connoiſſance, qui doit précéder les autres, fait ſagement de ne prendre aucun parti ſur celles-ci.

On m'objectera, peut-être, que dans cet endroit Cicéron ne parle pas de l'indétermination des Académiciens ſur la queſtion de la nature des Dieux. J'avoue qu'il n'en parle pas en termes formels ; mais ce n'eſt que pour la raiſon que je viens d'indiquer ; parce que perſonne n'ignoroit leur indétermination ſur cet article. Cicéron en a uſé à cet égard, comme en uſe dans tout diſcours, un Auteur qui veut être court, & ne rien dire de ſuperflu ni

d'inutile. Il ſupprime les vérités, qu'il juge qu'on aura ſuffiſamment préſentes à l'eſprit, ſans qu'il ſoit beſoin de les exprimer. Dans l'Ecole même, où l'on ſe pique de prouver tout à la rigueur, fait-on difficulté, d'employer l'enthymême, où l'on ſous-entend une propoſition, ſur laquelle on voit que perſonne ne peut héſiter?

Voici donc, à ce qu'il me paroît, le ſens véritable de ce fameux paſſage, qui avoit été juſqu'ici pour tant de ſavans Critiques un écœuil funeſte.

La diverſité & la contrariété même des opinions, que les plus ſavans hommes ont imaginées avec tant d'application ſur la nature des Dieux, font bien voir qu'ils en ont regardé la connoiſſance exacte, ſcientiam hanc, *comme une des cauſes ou des principes de la Philoſophie; & que par conſéquent les Académiciens, qui n'ont pas ſu ſe déterminer ſur cette queſtion, ont eu raiſon de ſuſpendre leur jugement ſur bien des choſes, qui dès-là ne pouvoient qu'être incertaines pour eux.*

IV.

IV.

EXTRAIT d'une Thèſe (1) *ſoutenue à Leipſick, le 6 Mai 1737.*

HUJUS loci, principium Philoſophiæ eſſe inſcientiam, prudenterque Academicos à rebus incertis aſſenſionem cohibuiſſe, *quot ſint explicationes atque emendationes, difficile eſt enumerare. Olivetus, vir eruditiſſimus*,

(1) Je n'avois point encore cette Thèſe, lorſqu'on imprima le Cicéron de M. le Dauphin, où je me ſuis fait une loi de rapporter, ſur ce fameux paſſage, toutes les Remarques latines qui m'étoient connues : & cela de bonne foi, ſans examiner ſi elles me favoriſent ou non ; parce qu'il eſt queſtion de bien entendre Cicéron, & non de ſavoir ſi j'ai bien ou mal traduit.

On connoît en France, comme en Allemagne, le rare mérite du célèbre Profeſſeur *Jean-Auguſte ERNESTI*, ſous les auſpices duquel cette Thèſe a été ſoutenue. Je ne doute cependant pas qu'on ne juge qu'il a été bien réfuté par M. le Préſident *Bouhier*, dans la Réplique ſuivante. Je n'y ajoûterai qu'un petit mot, dans un moment.

novem doctorum hominum ſententiis commemoratis, ipſe ita verba, de quorum ſenſu quæritur, interpretatur, que la Philoſophie doit porter ſur des principes évidemment connus, *approbante doctiſſimo homine, Boherio. Sed non erat, quare ſic ſe verum verborum ſenſum vidiſſe exiſtimaret. Nam ſi quis Academicæ diſciplinæ rationem conſideret, quæ nihil certi eſſe ac percepti contendit, & hanc interpretationem cum ſequentibus comparet, facilè intelligas profectò, longè aliam his verbis vim eſſe poteſtatemque ſubjiciendam. Vidit hoc vir doctiſſimus, qui in Miſcellaneis Obſervationibus in Auctores veteres & recentiores, quamquam interpretationem Oliveti viderat, tamen novam ſententiam propoſuit.* Socrates, *ait*, à quo Academici profecti ſunt, in cujus auctoritate certè libenter deliteſcebant, is igitur dicere ſolebat, ſe unum hoc ſcire, quod nihil ſciat. Ideoque inter Academicos receptum eſſe potuit (*cur non potiùs, fuit*) hoc placitum : ἀρχὴν τῆς φιλοσοφίας εἶναι τὴν τῆς ἀγνοίας γνῶσιν. *Hæc omnia rectè. Quid ergo ? Cenſeo legendum ;* inſcientiæ ſcientiam, *Quâ*

ſenſum, non malè : ſed emendatione nil opus. Alius vir doctus eodem loco commemorat conjecturam docti hominis, neſcio cujus, e Bernardi novis Reipubl. Liter. qui legebat : principium Philoſophiæ eſſe ſcepſim ; *ſed ſibi, etſi ſe nondum expediat, tamen placere maximè oſtendit Bælii conjecturam, qui reponi volebat :* principium Philoſophiæ non eſſe ſcientiam.

Viderunt viri doctiſſimi veram loci ſententiam, ſed præter rem medicas ei admoverunt manus. Quid nos ? Ciceronem jubebimus ipſum tantas lites componere. Inſcientiæ *verbum duplicem vim habet apud Ciceronem, vulgarem alteram, quæ neminem fugit, alteram verò* (2) *remotam ab uſu plebis, eamque*

(2) Ce mot *inſcientia*, pris dans un ſens particulier, dont aucun Dictionnaire ne fait mention, & qui n'eſt autoriſé que par un ſeul paſſage aſſez équivoque ; on veut le placer ici, malgré l'oppoſition preſque unanime, & des Manuſcrits, & des Critiques. Il eſt vrai que Cicéron, dans ſes Traités de Philoſophie, a ſouvent employé des termes purement ſcolaſtiques : mais c'eſt toujours dans le tiſſu d'un long diſcours, & jamais

in nullo Lexico, quod ſciam, ne in Faciolati Nizolio quidem commemoratam. Quænam illa eſt ? Reſpondeat Cicero e Diſputat. Academicis : Si quid (3) ita erat comprehenſum, ut convelli ratione non poſſet, ſcientiam ; ſin aliter, INSCIENTIAM nominabat *Zeno :* ex qua exiſteret opinio, quæ eſſet imbecilla, & cum falſo incognitoque communis. *Hanc* inſcientiam *defendebant Academici, qui nihil ſtatuebant eſſe* perceptum, *hoc eſt, ita comprehenſum, ut convelli ratione non poſſet. Itaque hanc ſummam legem & principium totius Philoſophiæ putabant, nihil*

ſans prendre la précaution de les expliquer, ou devant, ou après. Ici ce ſeroit dans la ſeconde phraſe d'un Exorde, où ſa Rhétorique n'oublie rien pour amorcer ſon Lecteur. Voilà, dis-je, où l'on veut qu'il ait employé ce terme d'école, mais employé nûment, crûment, bruſquement. Je fais le même procès à celui qui propoſe de lire ici, *Scepſim.* Oſerois-je me flatter qu'un Savant tel que Monſieur *Erneſti*, à qui le goût de Cicéron doit être ſi familier, trouvera que mon ſcrupule n'eſt point ſans quelque fondement ?

(3) *Acad. lib. I, cap. 11.*

certò ſciri, nihil percipi poſſe : contrà quos coorti Stoïci, ſcientiam *menti humanæ &* perceptionem comprehenſionemque *afferebant. Quare cùm Cicero, id quod inter omnes conſtat, Academicam rationem ſequeretur, vel illam Philoſophorum de natura Deorum diſſenſionem confirmare* inſcientiam *Academicam exiſtimabat, & Academicos propterea prudenter, cùm omnia incerta ſint, aſſenſionem ubique cohibendam putare. Sic omnia plana & explicata ſunt, nullâ in verbis Ciceronis mutatione factâ.*

V.

REMARQUE de M. le Préſident BOUHIER.

CAUSAM, id eſt, principium Philoſophiæ eſſe ſcientiam. C'eſt ainſi que ce paſſage ſe trouve dans tous les manuſcrits, à l'exception de deux, dans l'un deſquels on lit, *ſententiam*, & dans l'autre, *inſcientiam.* Cette dernière leçon a été ſuivie dans la ſeule édition d'Alde Manuce, & je croyois avoir

ſuffiſamment prouvé dans les premières éditions de mes Remarques, qu'elle ne mériteroit pas d'être adoptée par les Savans. Cependant, puiſque depuis ce temps-là d'habiles gens ſe ſont obſtinés à la défendre, entre autres un Anonyme dans les *Miſcellaneæ Obſervationes*, imprimées à Amſterdam, *Vol. 3, p. 154.* M. Erneſti, *Clav. Ciceronian. Verb. inſcientia*, & M. Midleton, en ſa Vie de Cicéron, il m'a paru néceſſaire de traiter ici la choſe encore plus à fond.

Ce qui a trompé ſur ce point quelques Critiques, c'eſt qu'ils ſe ſont perſuadé que Cicéron avoit embraſſé le ſentiment de quelques Académiciens rigides, qui, comme les Pyrrhoniens, s'étoient fait un ſiſtême de paroître douter de tout, de chicaner ſur tout, & de ſoutenir qu'on ne pouvoit rien ſavoir avec certitude. En quoi ils ſappoient les fondemens de toute Philoſophie, & enſeignoient proprement la ſcience de ne rien ſavoir, *novam non philoſophandi philoſophiam*, comme dit agréablement Lactance, *Inſtit.* III, 4, auquel on peut ajouter ce qu'a

écrit amplement ſaint Auguſtin, *contra Academic. Lib.* 2, §. 11.

Mais Cicéron, quoiqu'Académicien lui-même, étoit du nombre de ceux de cette Secte, dont le ſiſtême étoit plus mitigé, & qui reconnoiſſoient quelques vérités, mais en petit nombre, parce qu'ils ſe faiſoient une Loi de ne ſe rendre qu'à ce qui avoit une évidence palpable. Il établit ce principe dans l'endroit même, que nous expliquons en diſant : *Quid tam indignum ſapientis gravitate.... quàm quod non ſatis exploratè perceptum ſit, & cognitum, ſine ulla dubitatione defendere ?* D'où il concluoit avec ceux de ſa Secte, que la ſcience conſiſtoit uniquement dans la parfaite connoiſſance des choſes : *Scientiam nuſquam eſſe cenſebant, niſi in animi notionibus* (c'eſt ainſi qu'il faut lire avec Lambin) *atque rationibus*, dit-il, *Academic. Quæſt.* I, 7. Ce qui eſt appelé *certiſſima rerum comprehenſio* par Sénèque, *De Benefic.* IV, 33.

Or ce principe n'eſt aucunement compatible avec le ſiſtême de ceux qui reconnoiſſent pluſieurs vérités.

On ne ſoupçonnera pas ſaint Auguſtin d'être Pyrrhonien. Et cependant, *Retract. Lib.* 1, *cap.* 14, §. 3, il dit préciſément : *Propriè quum loquimur, id ſolum ſcire dicimus, quod mentis firmâ ratione comprehendimus.* Et en ſon livre *De utilitate credendi*, §. 25, il fait lui-même ſur cela l'apologie des Académiciens : *Qui dicant, nihil eſſe credendum, niſi quod ſcimus, id unum cavent nomen opinationis, quod fatendum eſt turpe, ac miſerrimum.* Je ne parle point de nos Philoſophes modernes. Car on ſait aſſez, qu'ils ne penſent pas différemment ſur ce point; & j'en donnerai quelques preuves dans la ſuite.

Que Cicéron ne reconnût pluſieurs vérités, c'eſt de quoi on ne ſauroit raiſonnablement douter. Lui-même il nous aſſure en ce Livre, *cap.* 5, qu'il n'eſt pas de ceux qui nient tout : *Non enim ſumus ii, quibus nihil verum eſſe videatur.* Et en ſon Traité *de Offic.* II, 2, il dit pareillement : *Non ſumus ii, quorum vagetur animus errore, nec habeat unquam quid ſequatur.* Si on en veut des preuves plus détaillées, on les trouvera dans les Diſſertations de

nôtre ſavant compatriote, feu M. Simon Foucher, *ſur la Recherche de la Vérité, Livre III, chap. 2.*

Cela ſuppoſé, on comprend aiſément le ſens du paſſage de Cicéron, dont il s'agit. Il n'y dit pas ſimplement, *ſcientiam eſſe cauſam philoſophiæ.* Pour ôter toute équivoque, il ajoûte : *id eſt, principium.* Car, comme le dit avec raiſon Ariſtote, *Metaphyſ.* IV, 1 : *Omnes cauſæ principia ſunt :* πάντα τὰ αἴτια ἀρχαί. En effet la cauſe d'une choſe, eſt ce qui lui donne l'être, & par conſéquent ſon principe. Qui peut donc douter, que Cicéron ne ſe ſoit exprimé en vrai Philoſophe, en diſant que la ſcience, c'eſt-à-dire, l'évidence, eſt le principe de toute Philoſophie ? Nos meilleurs Raiſonneurs, comme Deſcartes, Bayle, &c. n'en ont pas parlé autrement, & je trouve dans le P. Malebranche, *De la Recherche de la Vérité, Tome I, Livre I, ch. 1,* ce paſſage, qui peut ſervir de commentaire à celui de Cicéron : *La première des règles, qu'on peut regarder comme le fondement de toutes les Sciences humaines, c'eſt qu'on ne doit jamais*

donner de conſentement entier, qu'aux propoſitions, qui paroiſſent ſi évidemment vraies, qu'on ne peut le leur refuſer, ſans ſentir une peine intérieure. Et le P. Lamy, Bénédictin, dans une Diſſertation, *ſur l'Exiſtence de Dieu*, inſérée au Tome I des Mémoires de Trévoux, y poſe pour fondement de ſa démonſtration, que *les idées claires des choſes ſont le premier principe des Sciences.*

Il y a plus. C'eſt que cette doctrine de Cicéron eſt la même que celle de Platon, dont il faiſoit gloire d'être diſciple. Car ce Philoſophe, *De Republ. Lib. 7, Tom. II, p. 533, edit. H. Steph.* parlant de l'art de raiſonner, nous enſeigne qu'il a pour premier principe la Science, & pour ſecond la juſteſſe des conſéquences : Ἀρέσκει τὴν μὲν πρώτην μοῖραν, ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν : *Primam ejus partem placet vocare ſcientiam ; ſecundam verò, ratiocinationem.* Le même dit ailleurs, *in Theætet. Tome I, p. 187*, qu'il y a deux ſortes d'opinions, l'une vraie, & l'autre fauſſe ; & que c'eſt la première, qui s'appelle *Science.* N'eſt-il donc pas évident que dans le paſſage

dont il s'agit, Cicéron n'a fait que traduire Platon ?

Cela prouve bien la foibleſſe de l'objection qu'on nous fait, que, ſuivant ce plan, Cicéron paroît confondre la Science avec les principes de la Science. Pour parler ainſi, il faut ne pas ſavoir ce que Cicéron a entendu par ce mot *Scientia*, quoiqu'il l'ait ſuffiſamment expliqué lui-même dans les paſſages ci-deſſus cités, & que Lactance, *Inſtit.* III, 3, l'eût exactement défini en ces termes : *Sapientia certi eſt, opinatio incerti.* En effet la baſe de chaque Science eſt l'évidence d'une première propoſition, ſur laquelle on puiſſe fonder de juſtes conſéquences. Qui en peut douter ?

Il n'eſt donc pas vrai, comme on a voulu le dire, que nous ne faiſons pas parler Cicéron d'une manière digne de lui ; puiſque nous ne lui faiſons tenir que le langage des plus grands Philoſophes. Cette objection ſeroit plus raiſonnablement faite à ceux qui changent ici *ſcientiam* en *inſcientiam*. Car qu'y a-t-il de plus abſurde, que de dire que l'ignorance eſt le principe

de la Philoſophie ? C'eſt à peu prés comme ſi on diſoit, que le néant eſt le principe de toutes choſes. Cela ne mérite pas une plus ample réfutation.

Pour bien entendre les livres Philoſophiques de Cicéron, il faut faire attention qu'il écrivoit dans un temps, où les Philoſophes n'établiſſoient pour la plupart leurs dogmes, que ſur des probabilités ; voulant qu'on prît pour vrai, tout ce qui leur paroiſſoit vraiſemblable. Ce grand homme prit à tâche de démontrer leur erreur en ce point, & de leur faire voir, non qu'ils ſe trompoient en tout, mais qu'il y avoit peu de vérités Philoſophiques, auxquelles les gens ſenſés dûſſent acquieſcer. Il ne paroît preſque occupé que de cet objet, dans les écrits dont je viens de parler ; & l'on ne ſauroit guère douter, qu'il n'ait eu le même point de vue dans ſes Entretiens ſur la Nature des Dieux.

L'expoſition ſeule des ſentimens différens des Philoſophes ſur cette matière, lui fourniſſoit ſur ce point un argument, auquel il étoit difficile aux Païens de répliquer. S'ils avoient eu

une idée claire & distincte de leurs Dieux, comment auroient-ils pu s'égarer dans des opinions si étranges, & si opposées les unes aux autres ? Chacun se rend à l'évidence naturelle d'une chose, qu'il conçoit clairement. C'étoit donc raisonner conséquemment, que de conclure de cette diversité si grande d'opinions, que les Philosophes n'avoient qu'une notion obscure & confuse de la Divinité, & qu'ainsi ils ne pouvoient conduire les esprits non prévenus à cette conviction intérieure, sans laquelle il n'y a point de Science.

C'est justement ce qu'a voulu faire Cicéron ; & il l'a fait avec tant de force, que quelques personnes, & entre autres S. Augustin, *De Civ. Dei*, V, 9, en ont soupçonné, que dans le cœur il penchoit vers l'Athéisme ; & que s'il avoit affecté de répandre en divers endroits de ses Entretiens, que l'existence des Dieux avoit beaucoup de vrai-semblance ; ce n'étoit que par politique, & pour ne pas soulever contre lui la multitude.

Pour moi je ne saurois avoir si mauvaise opinion de ce grand génie,

Ce qu'il fit après la mort de ſa fille, prouve aſſez qu'il n'étoit nullement athée. D'ailleurs il n'a nié nulle part l'exiſtence de la Divinité. Il a, au contraire, fait valoir de ſon mieux les meilleures preuves, dont un Païen pouvoit ſe ſervir, pour en montrer la vrai-ſemblance.

Mais il trouvoit une témérité inexcuſable dans les Philoſophes, qui vouloient déterminer la nature des Dieux, de laquelle aucun d'eux n'avoit une notion aſſez claire, & qui affirmoient hardiment des choſes, dont on ne ſauroit ſe rendre certain par les ſeules lumières naturelles. En quoi il raiſonnoit à peu près comme le P. Malebranche (*Recherch. de la Vérité, Tome I, Liv. 3, Part. 2, ch. 7, n. 4,*) l'a fait ſur la nature de l'âme. *Nous ne connoiſſons point*, dit-il, *notre âme par ſon idée : nous ne la connoiſſons que par conſcience ; & c'eſt pour cela que la connoiſſance, que nous en avons, eſt imparfaite.* Cicéron penſoit de même ſur la nature Divine ; & il en tiroit avec raiſon cette conſéquence, que c'étoit une folie, de prétendre ſavoir un myſtère que l'eſprit humain ne ſauroit pénétrer.

Si après ces réflexions on veut bien ſuivre le fil du paſſage, dont il s'agit, & qui a fait, je ne ſais pourquoi, la croix des Interprètes, on n'aura plus de peine à reconnoître que le raiſonnement de Cicéron y eſt parfaitement conforme à ſes principes. Pour qu'on en ſoit convaincu, qu'il me ſoit permis de développer ici ſa penſée avec un peu d'étendue. La voici à mon avis.

Si quelqu'un nous avoit fourni une notion bien claire & bien évidente de la nature des Dieux, tous les gens ſenſés l'auroient ſaiſie ſans peine, & il n'y auroit plus qu'un cri ſur cet article. Mais les Philoſophes, loin de s'accorder ſur cette notion, nous en ont donné des idées ſi différentes, qu'il n'eſt pas poſſible de les concilier. D'ailleurs il n'y a aucun de leurs ſyſtêmes, contre lequel on ne puiſſe propoſer des difficultés inſurmontables, comme il ſera prouvé dans la ſuite de ces Entretiens. C'eſt donc une preuve naturelle de ce que nous avons dit tant de fois, que la connoiſſance claire des choſes, que nous appelons proprement *Science*, eſt le vrai fondement de la Philoſophie ;

& qu'ainſi nos Académiciens ſont prudemment de refuſer leur conſentement à tout ce qui ne leur paroît pas évident. Car qu'y a-t-il de plus honteux, & de plus téméraire à un Philoſophe, que d'affirmer une choſe dont il n'eſt point aſſuré ? Et n'eſt-il pas indigne de la gravité du Sage, de ſoutenir une doctrine, je ne dis pas manifeſtement fauſſe, mais même, dont l'évidence puiſſe être raiſonnablement conteſtée ?

J'oſe dire que ce raiſonnement de Cicéron eſt clair, ſuivi, & même inconteſtable. Ainſi c'eſt ſans néceſſité, que quelqu'un a propoſé d'ajouter à ce paſſage le mot HANC, contre l'autorité de tous les manuſcrits, & de toutes les éditions, & qui plus eſt, contre le ſentiment même de Cicéron. Car on ſuppoſoit d'un côté, ſuivant cette correction, que la connoiſſance de la nature Divine eſt le principe de la Philoſophie, & de l'autre, que quelque vrai-ſemblable que ſoit l'exiſtence de la Divinité, nous n'en avons aucune notion certaine, comme Cicéron le ſoutient ; on le fait convenir par une conſéquence néceſſaire, que la Philoſophie

phie n'a plus aucun principe ; puiſque ce qui en fait le fondement eſt incertain, & problématique.

Or Cicéron, loin d'avoir cette penſée, reconnoiſſoit certaines vérités Philoſophiques, comme nous l'avons prouvé ci-deſſus. Il n'a d'ailleurs jamais manqué aucune occaſion de donner de grands éloges à la Philoſophie. Ce qu'il n'auroit pas fait ſans doute, s'il avoit cru qu'elle ne nous fournit que des doutes. Il lui connoiſſoit donc des principes certains, & par conſéquent indépendans de la connoiſſance de la nature des Dieux, ſur laquelle il ne trouvoit aucune preuve, qui le ſatisfît pleinement.

Pour la confirmation de ce que je viens de dire, j'ajouterai une choſe que je n'ai découverte que depuis peu. C'eſt le témoignage de Simon Foucher, l'homme du monde qui a le mieux approfondi les dogmes des Académiciens. Car en ſes *Diſſertations ſur la Recherche de la Vérité, Livre I, chap. 12, page 62*, voici comme il parle du paſſage que nous expliquons : *Les Académiciens faiſoient profeſſion de ne ſe rendre*

qu'aux vérités évidentes, & de ne point ſe conduire par de ſimples probabilités. Et c'eſt ce que Cicéron n'ignoroit pas, comme il le témoigne en pluſieurs endroits, & lorſqu'il parle en ces termes, ***PRINCIPIUM PHILOSOPHIÆ ESSE SCIENTIAM.***

Mais il eſt temps de finir cette Remarque, à laquelle je n'ai donné tant d'étendue, que pour faire voir que ſi ce paſſage a juſqu'à préſent embarraſſé les Savans, c'eſt parce que la plupart s'attachant plus aux mots qu'aux choſes, ou ſuivant plutôt leurs idées particulières, que celles de Cicéron, ont négligé de bien prendre le fil de ſon raiſonnement. Ce qui néanmoins eſt le principal devoir d'un Critique.

VI.

PLATON EXPLIQUÉ,

OU CENSURE D'UN ÉCRIT de M. l'Abbé FRAGUIER, inséré dans les *Entretiens de Cicéron sur la nature des Dieux.*

Par le P. HARDOUIN.

I. *Platon* (in Tim.) *dit qu'il eſt mal-aiſé de parvenir à la connoiſſance de Dieu : & qu'il y a une grande difficulté, & même du danger à le découvrir aux autres.*

R. PLATON dit ſeulement dans ſon Timée, qu'il eſt très-difficile d'atteindre juſqu'à trouver l'Auteur de l'Univers : & que celui qui en eſt parvenu là, ne ſauroit en parler devant tout le monde. Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τῆδε τῷ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον. Καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. Il veut dire qu'il n'eſt pas poſſible d'en faire le ſujet d'une harangue publique, ou d'un ſermon : pourquoi ? C'eſt que la plus grande partie de l'auditoire n'y

entendroit rien. Les hommes ne ſont pas tous capables, πάντες, de ſe former l'idée métaphyſique du Bien & du Beau en général, du Bien & du Beau qui eſt la forme univerſelle de tout Bien & de tout Beau, de l'Être en général, de l'Être qui eſt pur Être, de l'Être ſans reſtriction, de l'Être ſans y rien ajouter, de l'Être tout court, qui eſt le Dieu de Platon. Un objet ſi abſtrait n'eſt à la portée que d'une poignée de beaux-eſprits, qui compoſent ou qui ſe plaiſent à lire des Entretiens ſur la Métaphyſique & la Religion, c'eſt-à-dire, des Traités où l'on réduit la Divinité à une idée métaphyſique du Bien & du Beau en général, du Vrai, ou de l'Être pur. Car cet Être, ce Vrai, ce Bien, ne ſont qu'un. Ce vrai qui véritablement eſt, parce que le Vrai eſt toujours & immuablement vrai; ce Bien qui véritablement eſt, parce que le Bien eſt toujours & immuablement bien: cet Être, ce premier Être, qui véritablement eſt, parce que l'Être eſt toujours & immuablement Être, voilà ce que tous les eſprits ne ſont pas capables de comprendre: εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

C'eſt ce Bien en général, le Bien formel univerſel de tout bien, *Bonum omnis boni*, qui eſt la dernière préciſion dont l'entendement humain ſoit capable, & que l'on n'aperçoit qu'avec contention d'eſprit. C'eſt une affaire, ἔργον, dit-il dans ſon Timée; & on n'y vient qu'avec peine, dit-il dans le ſeptième livre de ſa République: C'eſt tout un. Ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ΑΓΑΘΟΥ ἰδέα, καὶ μόγις ὀφθεῖσα. Et c'eſt néanmoins, ajoute-t-il, de cette idée du Bien, que les eſprits les plus perçans connoiſſent, qu'ils doivent conclure que ce Bien eſt la cauſe de tout ce qu'il y a au monde de Beau & de Bon: ὀφθεῖσα δὲ, συλλογιστέα εἶναι αὐτὴ ἅπασι πάντων αὖτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία.

C'eſt ce bien, dit il au ſixième livre, qui fait non-ſeulement connoître les choſes que nous connoiſſons, mais qui les fait auſſi tout ce qu'elles ſont, & qui leur donne toute leur eſſence, quoique ce Bien, qui eſt le Bien même, ne ſoit point une eſſence lui-même, mais au deſſus de toute eſſence par ſa ſupériorité & ſa vertu. Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι

ὑπὸ τῦ Ἀγαθῦ, παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνε αὐτοῖς πρεσβεῖναι. ἐκ οὐσίας ὄντος τῦ Ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Feroit-on jamais comprendre cela au peuple? εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

C'eſt apparemment cette penſée de Platon, qu'un écrivain de nos jours, mais athée comme lui; parce qu'il ſe déclare n'avoir point d'autre Dieu que l'Être tout court, le Vrai & le Bien: c'eſt, dis-je, cette penſée de Platon, qu'il a voulu imiter, quand il adreſſe cette prière à l'Être qui n'eſt purement qu'Être: *O Dieu! que vous êtes grand!* PEU DE PERSONNES ATTEIGNENT JUSQU'A VOUS: c'eſt là l'ἔργον de Platon *& quand on commence à vous concevoir*, ON NE PEUT VOUS EXPRIMER: voilà auſſi l'ἀδύνατον εἰς πάντας λέγειν, tout de ſuite. Ce ſont des idées ſublimes & métaphyſiques de Bien, de Beau, de Vrai, & d'Être tout pur, ſans aucune différence qui le reſtreigne, qu'il eſt difficile d'attraper, & qu'il n'eſt pas poſſible de bien expliquer à un grand peuple, ou à toute ſorte d'eſprits, εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

Mais du vrai Dieu on ne dit pas qu'il eſt difficile de le connoître, & qu'il faut faire un effort d'eſprit pour y parvenir. On ne dit pas de l'idée du vrai Dieu, que c'eſt la dernière préciſion, ou la plus ſimple idée que l'on puiſſe avoir. On ne dit point auſſi du vrai Dieu, qu'il n'eſt pas même une eſſence, mais qu'il eſt au-deſſus des eſſences, quoïqu'il en ſoit la cauſe. Auſſi n'eſt-il ni difficile de le connoître, ni impoſſible de s'exprimer, pour le faire connoître aux autres. Tous ſont capables de s'en former une idée ſuffiſante.

C'eſt le Philoſophe, dit encore Platon dans ſon Sophiſte, qui s'occupe de l'idée de l'Être, & qui en raiſonne: c'eſt lui ſeul qui ſe trouve dans un pays lumineux. Car les yeux de la multitude ne peuvent ſupporter l'éclat de la Divinité. Ὁ δὲ γε Φιλόσοφος τῇ τοῦ Ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὐτόν χώρας .... τὸ γὰρ τὸν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ Θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα. Voilà encore bien expreſſément l'ἀδύνατον, qui eſt dans le paſſage du Timée dont il s'agit. Quelque diſert

que l'on puiſſe être, on ne ſe ſera jamais entendre de la multitude ſur la Divinité, dit Platon : mais ſur quelle Divinité ? Sur l'Être tout court. Cette ſubtilité d'idée métaphyſique n'eſt que pour les Philoſophes : il n'appartient qu'à eux de connoître Dieu, & ils n'en doivent parler qu'entre eux.

Tout Chrétien, tout homme raiſonnable, qui conſidère la beauté & l'ordre de l'Univers & de ſes parties, dit tout au contraire, qu'il eſt aiſé d'en découvrir le Créateur : qu'il eſt auſſi très-aiſé d'en parler, & de ſe faire entendre ſur un auſſi grand ſujet aux eſprits même les plus groſſiers. On pouroit même dire à cette occaſion, ce que dit Platon de ſes dieux, dans le Timée même, qu'il eſt plus aiſé de parler comme il faut des dieux aux hommes, que des hommes mêmes : *περὶ θεῶν πρὸς ἀνθρώπους ἱκανῶς λέγειν, ἢ̃ον τῶν περὶ θνητῶν.*

Il n'y a jamais eu de danger, & on n'a jamais couru riſque à parler du vrai Dieu, même à Athènes, où Platon a vécu. Saint Paul le prêcha dans cette grande ville : il en parla avec liberté

berté aux Stoïciens & aux Epicuriens, qui ſelon S. Luc y étoient alors les ſeuls Philoſophes : S. Paul y fut écouté, & perſonne ne l'inquiéta. Mais à dire, en public dans une harangue, ou dans un ſermon, que le Dieu ſouverain n'eſt que l'Être préciſément, ou l'Être tout court ; il y auroit du danger pour un Chrétien dans un pays Catholique : il auroit ſujet de craindre la juſte rigueur des lois.

Au reſte Platon ne dit nulle part *le Dieu ſouverain*. Cette expreſſion eſt Chrétienne. Il dit que c'eſt une affaire, que de parvenir à connoître celui qui a fait l'Univers & qui en eſt le père : ποιητὴν καὶ πατέρα. Ceux qui ont dans l'eſprit l'idée du vrai Dieu, & qui la veulent inſpirer aux autres, ne diſent pas qu'il eſt l'ouvrier & le père de tout ce grand corps. Ils diſent qu'il eſt le Créateur, & le Maître ou le Seigneur de l'Univers, & qu'il eſt le père des hommes. Mais pour l'Être en général, ou l'Être qui n'eſt purement que l'Être ou la réalité, d'où découlent les êtres ſinguliers, comme la Métaphyſique l'entend ; il eſt le père, comme

il en eſt l'ouvrier; parce qu'il n'eſt l'un & l'autre, que dans un ſens impropre & métaphorique; qui fait dire à Platon lui-même, que Dieu a engendré ce monde, comme un autre Dieu; θεὸν ἐγεννήσατο : c'eſt-à-dire, que du Bien en général eſt découlé cet autre grand Bien que nous voyons, qu'on appelle le monde. Le bien ou l'Être ſouverain, n'eſt ſouverain que dans ce ſens; que de tous les degrés métaphyſiques c'eſt le plus élevé : mais il l'eſt auſſi de telle ſorte, qu'il n'eſt rien de ſubſiſtant ni de phyſique tout ſeul. Platon ne laiſſe pas de l'appeler Dieu quelquefois, comme dans le paſſage que je viens d'alléguer : mais ce n'eſt pas qu'il veuille que ce nom lui ſoit particulier; vû qu'il l'appelle plus ordinairement l'ouvrier, le père, & le Roi de l'Univers. Il eſt néanmoins auſſi Dieu ſelon lui; parce que ce mot ne ſignifie chez les anciens Grees & Latins du paganiſme, que ſouverain bienfaiteur, ou ſouverainement bienfaiſant par inclination naturelle.

Il *Il y parle cependant de cet Être ſouverain : & l'idée qu'il en donne, eſt la ſouveraine bonté.*

Rl. Cette ſouveraine bonté n'eſt que la Bonté univerſelle & abſtraite, dont tous les biens particuliers ſont, ſelon lui, des participations : comme l'Être ſouverain n'eſt que l'Être univerſel, ou la Réalité univerſelle, que participent tous les Êtres réels en particulier. Ce n'eſt pas là certainement l'idée du vrai Dieu ; quoique pour s'accomoder au langage ordinaire, Platon emploie de temps en temps des termes maſculins au lieu du mot abſtrait de Bonté, & au lieu des termes neutres de Bien & d'Être.

Quand l'Ouvrier, dit-il, a bâti ce grand Tout, τὸ πᾶν, qu'eſt-ce qui l'a porté à le faire ? Sa ſeule bonté. Il étoit bon ; & celui qui eſt bon, eſt exempt de toute jalouſie : il a voulu pour cela, que toutes choſes lui reſſemblaſſent parfaitement. Ἀγαθὸς ἦν. ἀγαθῷ δὲ ἐδεὶς περὶ ἐδενὸς οὐ δέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. τοῦτο τε δ' ἐκτὸς ὢν, πάντα ὁτιμάλιτα ἐβελήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ. Première-

ment ce n'eſt là qu'une bonté aveugle, qui n'a point d'autre but en agiſſant, ſinon d'agir toujours, & qui n'en peut avoir d'autre. Bonté qu'on ne peut attribuer que par une eſpèce de proſopopée au Bien ou à l'Être en général; comme s'il communiquoit ce qu'il eſt aux êtres ſinguliers, ſans autre vue que de le leur communiquer, comme le ſoleil communique ſa lumière, & le feu ſa chaleur. Mais le vrai Dieu, qui eſt un Agent ſage & libre, a d'autres vues que l'effuſion de ſa bonté, ou plutôt de ſes dons, dans la création de l'Univers: il a ſur-tout ſa gloire en vue: s'il comble les hommes de ſes bienfaits, en créant le monde pour eux, c'eſt pour en être adoré, aimé, & ſervi.

En ſecond lieu, ce que Platon ajoûte ici, que l'Ouvrier a prétendu que tous ſes ouvrages euſſent une reſſemblance parfaite avec lui; πάντα ὁτιμάλιστα ἐκεῖνῳ γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ: cela s'entend aiſément de l'Être ou du Bien en général. Car tous les êtres, en tant qu'ils ont l'être, reſſemblent parfaitement à l'Être, ou au Bien ſouverain, univer-

ſel, & tranſcendentel, dont ils ſont dans un ſens métaphorique, des eſpèces d'écoulemens ſucceſſifs. Mais toutes choſes reſſemblent-elles au vrai Dieu? Certainement non. Le vrai Dieu n'eſt donc pas la Bonté univerſelle, ou le Bien; l'Être univerſel, ni le Dieu de Platon.

Il lui fait produire le monde, & tous les êtres inférieurs à lui.

R. Et comment Platon lui fait-il produire le monde, ſinon par une émanation métaphorique; en tant que le Bien, le Beau, le Vrai, & l'Être conſidéré préciſément, eſt la forme métaphyſique & univerſelle de tout ce qui eſt un Bien, un Beau, ou un véritable être? Le pouroit-il produire autrement? Un être purement métaphiſique peut-il avoir l'activité néceſſaire pour produire, à prendre ce terme dans ſa ſignification propre? Et comment le Dieu de Platon produit-il le monde encore? Eſt-ce bien librement? Non: c'eſt non-ſeulement ſelon que les eſſences des choſes le déter-

minent à donner telle manière d'être; mais encore ſelon l'exigence & la préparation de la matière. Car c'eſt ce qu'enſeigne le prétendu Maître de Platon, le Timée de Locre; lorſqu'il dit, que ce qu'on appelle Dieu & le Principe de tout ce qui eſt Bon, eſt néceſſité à agir ſelon l'exigence de la matière & des idées, qui ſont les eſſences invariables des choſes.

C'eſt pour marquer cette néceſſité & cette force majeure, que par une proſopopée poétique Platon repréſente Dieu, qui délibère ſur le Dieu qu'il devoit enfanter, c'eſt-à-dire, ſur le monde qu'il devoit produire; & qu'il appelle ce monde θεον ἐσόμενον; expreſſion qui marque que le monde devoit émaner de ſon origine, c'eſt-à-dire, de l'Être, ou du Bien & du Beau en général, auſſi néceſſairement que la lumière émane du ſoleil.

Platon au reſte exagère tellement ce monde, lorſqu'il dit que Dieu l'a engendré de ſon ſein, qu'en même temps il dégrade infiniment Dieu lui-même. Car ce monde, ſelon lui, eſt le fils unique de Dieu, μονογενὴς: un Dieu

accompli & qui ſe ſuffit à lui-même ; un Dieu que Dieu a engendré, αὐταρκῆ καὶ τελεώτατον θεὸν ἐγέννα. C'eſt un ſecond Dieu heureux ſelon lui, εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσαλο : l'image du Dieu intelligible ; c'eſt-à-dire, la parfaite copie du plus bel original qu'on puiſſe imaginer : un Dieu ſenſible, très-grand, très-parfait ; εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, θεὸς αἰσθητὸς, μέγιστος καὶ ἄριστος. Ce monde, ajoûte-t-il, eſt l'image de l'Être univerſel ; parce qu'il renferme tous les genres d'être que ce Dieu, qui eſt l'Être en général, renfermoit dans ſes idées ; c'eſt-à-dire, tous les genres d'êtres, qui peuvent réellement exiſter. N'eſt-ce pas étrangement borner l'idée de Dieu, que de le reſſerrer dans les bornes de ſon ouvrage : à moins de faire le monde infini en tout genre, & égal à Dieu ; ce qui implique contradiction. Mais qui que ce ſoit à qui l'on donne l'idée du vrai Dieu, ne croira que le monde ne ſoit pas plus ſon image, qu'un pot de terre ou d'étain n'eſt l'image du potier qui l'a formé.

Et dans ce monde même le Dieu de Platon n'a pu produire lui ſeul que

les ſubſtances divines, c'eſt-à-dire, les dieux ou les génies, & tout ce qui eſt immortel, c'eſt-à-dire, incorruptible : à ſavoir la matière ou le cahos. Car pour les êtres mortels, compoſés & corruptibles, il a chargé les dieux ſubalternes de les former. Ce ſont eux, ſelon Platon, qui ont formé le corps humain, & ceux des animaux de toute eſpèce, en un mot tous les corps organiques & les cieux mêmes. Ce ſont eux, qui ont placé l'âme ſenſitive avec ſes paſſions dans la poitrine de l'homme ; la partie raiſonnable ayant occupé le cerveau. Le Dieu de Platon n'a pu faire aucun de ces ouvrages-là lui ſeul. Pourquoi ? C'eſt que le Bien & le Vrai, & l'Être néceſſaire ne peut être par lui-même le principe que des êtres néceſſaires, comme ſont les eſprits & la matière. En effet que peut-il ſortir ou émaner des mains de l'Être, du Bien & du Vrai néceſſaire, n'étant qu'une forme métaphyſique, que des êtres auſſi néceſſaires? Dieux enfans des Dieux, lui fait dire Platon par conſéquent, par une proſopopée poétique, parlant aux génies, que nous appe-

lons Anges : Vous qui êtes des ouvrages ſortis de mon ſein, vous êtes, parce que je veux ainſi, immortels, & indiſſolubles. De quatre eſpèces d'êtres, qui ſont dans les idées que je renferme, vous êtes la Nation céleſte, formée du feu. Mais ſi je mettois ſeul la main à la formation des trois autres, qui ſont les oiſeaux, les poiſſons, & les animaux terreſtres, avec les plantes & les métaux, ils ſeroient éternels & incorruptibles comme vous, qui participez à mon éternité & à mon incorruptibilité. Formez donc ces corps, pourſuit-il, & formez-les de l'air, de l'eau & de la terre; formez ſur-tout de la terre avec tout l'art poſſible les corps des hommes, & inſérez-y l'âme : car il faut par néceſſité qu'ils ſoient mortels. Encore un coup cette proſopopée poétique convient à l'Être qui n'eſt purement qu'Être, qui ne peut être par lui ſeul que la forme des êtres néceſſaires & permanens; & qui par cette raiſon-là même eſt incapable de produire par elle ſeule ou par elle-même des être compoſés, contingens, & corruptibles. L'Etre pouroit-il produire

la corruptibilité des êtres ? Mais cette même prosopopée répondroit-elle à l'idée que nous avons du vrai Dieu ? Ce grand Dieu pouroit-il tenir le même langage aux Anges ? Non ; car il n'a pas produit le monde & les êtres inférieurs à lui, comme le Dieu de Platon.

Platon dans son Sophiste enseigne, que les hommes & les animaux, les plantes, les corps inanimés même & composés, ne sont pas les effets d'une nature aveugle & du hasard : puisque Dieu en est l'ouvrier, qui leur donne l'être qu'ils n'avoient pas. Mais comment l'est-il selon lui ? Parce que la science & l'intelligence nécessaire aux Dieux pour former tous ces corps, vient de lui. Et qui l'auroit, que ces Dieux éternels ? Et de qui l'auroient-ils, étant ce qu'ils sont, que de l'Être, si cet Être est Dieu ou la Divinité ? *Ζῶα δὲ πάντα, θνητὰ καὶ φυτὰ, ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ῥιζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχος ἐν γῇ ξυνίσταται ..... μῶν ἄλλα τινὲς ἢ Θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ἕτερον γίγνεσθαι, σχεδὸν οὐκ ὄντα : ἢ ..... τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπό τινος αὐτομάτης, καὶ ἄνευ διανοίας φυούσης : ἢ μετὰ λόγου καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ*

θεοῦ γιγνομένης. Auſſi quoique tous ces ouvrages ſoient le travail des Dieux, cela n'empêche pas qu'on ne les appelle auſſi θεῦ γενήματα, des productions de Dieu, c'eſt-à-dire, des fruits de la raiſon & de l'intelligence, de la ſageſſe & de la divinité, qui eſt dans l'âme des Dieux.

C'eſt par cette raiſon que Platon, dans ſon Protagore, attribue la production de l'homme & des animaux, directement aux Dieux, qui exiſtoient long-temps auparavant. ἦν γὰρ ποτὲ χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν. Et ſelon lui l'homme dès qu'il fut formé, & qu'il ſe reconnut avoir quelque choſe de divin, crut auſſitôt qu'il y avoit des Dieux, leur dreſſa des autels, & leur érigea des ſtatues. Ἐπειδὰν δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέχῃ μοίρας, πρῶτον μὲν, διὰ τὴν τοῦ θεῦ συγγένειαν, ζῶον μόνον θεοὺς ἐνόμισε, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἱδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν. Selon Platon le premier homme ne s'aviſa pas de reconnoître le Dieu ſouverain pour ſon Créateur. Son premier ſoin fut de rendre ſes homages aux dieux qui l'avoient formé. Platon le fait Polythée comme lui : ſon ſyſtême

ne lui permettant pas de croire, que ſon Dieu ſouverain pût produire immédiatement l'homme.

Leſquels par conſéquent ſont tous créatures.

R. Platon ne s'eſt j'amais ſervi du terme que les Grecs ont ordinairement employé, pour marquer ou la création s'ils l'ont connue; ou la production d'un effet par une cauſe efficiente extrinſèque, qui eſt le ſeul genre de cauſe efficiente, qu'on puiſſe attribuer à Dieu. Ce mot eſt κτίσις: comme l'ouvrage eſt appelé κτίσμα. Il ne pouvoit pas l'employer, ſans abuſer étrangement des termes, & d'une manière qui eût choqué. Ce mot ne peut convenir à une forme métaphyſique, quelque univerſelle qu'elle ſoit; telle qu'eſt le Bien, le Beau, le Vrai, & l'Etre ſans reſtriction. Il a cru que le terme de génération choqueroit moins, & paroîtroit plus noble. Il s'en eſt ſervi; ſavoir de γεννάω, & de γεννητὸν. Celui qui a engendré le monde, ὁ γεννήσας, dit-il dans ſa Politique. Et le monde par conſé-

quent, eſt, ſelon lui, le Divin engendré, Θεῖον γενητὸν, dans le ſecond livre de ſa République.

Car c'eſt une erreur de croire, que le mot de *Geneſis*, qui eſt à la tête du premier livre de l'Ecriture, ſignifie la création du monde; puiſque l'hiſtoire de cette création ne paſſe preſque pas le premier chapitre. Il n'en faut pas croire un manuſcrit apocryphe, que l'on a fait imprimer à Oxford en 1707; où le titre de ce livre ſacré eſt, Γένεσις κόσμου. Ce titre pouroit bien être d'un Auteur ſuſpect de Platoniſme. *Geneſis* dans la Vulgate ſignifie la Généalogie des Patriarches; comme l'Exode ſignifie la ſortie de leurs deſcendans de l'Egypte. Mais pour ce qui eſt de Platon, il n'appelle jamais ſes Dieux, ſinon des Dieux engendrés, θεοὺς γενητούς. Il emploie quelquefois les verbes διακόσμησε, διάταξε, διεχειρίσατο, ξυνέστησεν, ἐδημιούργησεν ἐτεκταίνετο: pas une ſeule fois que je ſache, ἔκτισε.

Et ne ſont pas Dieu dans la vraie acception du mot. Car ils dépendent du Dieu ſouverain pour leur être, & pour leur conſervation.

R. Encore une fois Platon n'a pas dit le Dieu ſouverain, & ne l'a pu dire. On ne dit *Souverain*, que de celui qui domine à d'autres, avec qui il ait du moins un genre prochain qui ſoit commun; comme le vrai Dieu a celui d'Eſprit, ou de Subſtance intellectuelle, qui lui eſt commun avec ceux qu'il appelle Dieux dans l'Ecriture. Mais ne pouvant y avoir qu'un Être au monde, c'eſt-à-dire, qu'une forme métaphyſique de Réalité, que Spinoſa appelle Subſtance; cet Etre n'a rien de commun avec les autres êtres; puiſqu'ils ne ſont même des êtres formellement que par lui. Il eſt lui-même leur être. Platon ne peut donc appeler ſon Dieu, le Dieu ſouverain. Il n'y a que le vrai Dieu, qui ſoit véritablement *Dieu ſouverain : Rex magnus ſuper omnes deos : Rex regum, & Dominus dominantium.*

Sans doute l'Être, & le Bien, & le

Beau ſimité dépend de l'Être, & du Bien, & du Beau univerſel. Car ſi l'Être manquoit à l'Ange même, il ne ſeroit plus Ange, il ne ſeroit plus rien. En ce ſens les Dieux de Platon, c'eſt-à-dire les Anges, dépendent de l'Être, & du Bien être, & du Vrai être en général pour leur être, & pour leur conſervation. Et cette dépendance empêche, dit-on, que ces dieux ne ſoient dieux dans la vraie acception du mot. Mais premièrement je ne trouve nulle part dans Platon cette reſtriction ou modification du mot de *Dieux*. Il les appelle conſtamment Dieux par-tout, abſolument, & dans la propre ſignification du mot; qui eſt d'être naturellement & ſouverainement bienfaiſant. Cette diſtinction de vraie acception du mot, d'avec une acception impropre, n'eſt point de lui: elle n'eſt imaginée que pour l'excuſer de Polythéiſme.

En ſecond lieu, cette dépendance n'eſt pas non plus dans Platon; telle du moins qu'elle convient au vrai Dieu, & qui conſiſte à pouvoir à chaque moment, s'il le vouloit, comme il peut le vouloir, anéantir la plus noble même

des créatures, par ſa ſeule volonté. C'eſt de quoi le Dieu de Platon ne ſe vante jamais, ni ne peut ſe vanter. L'Être ne peut rien détruire; il peut donner ou communiquer l'être; c'eſt-à-dire, que l'on peut par une fiction de l'eſprit l'imaginer ainſi : il ne le peut ôter; & l'on ne peut concevoir qu'il puiſſe le vouloir ôter. Le Dieu de Platon dit ſeulement aux dieux, qu'il a bien voulu les rendre immortels, c'eſt-à-dire, indiſſolublement attachés au feu ou à l'éther, d'ou il les a formés; ἀδιάλυτοι, καὶ ἄλυτοι : mais il ne ſe réſerve nulle part le pouvoir de les détruire s'il le vouloit.

III. *Du nombre de ces êtres créés, ceux dont la fonction eſt la plus noble, ſont ceux qui ont le ſoleil & les autres aſtres à conduire dans leur orbite : & qui leur ſont ce que l'âme eſt au corps, ou le conducteur au chariot.* Leg. 10.

R. La première manière eſt une erreur proſcrite : la ſeconde eſt conforme aux ſaintes Ecritures. Mais cet emploi

ploi ne convient aux eſprits céleſtes, qui y ſont appelés les Vertus, qu'autant que durera ce monde-ci. Platon ajoûte une troiſième manière, mais dont l'explication ſeroit ici inutile.

Or comme pour les mouvemens céleſtes; & pour tous les autres mouvemens, le Dieu ſouverain pouvoit ſe paſſer d'eux; & qu'il ne les a produits, que pour remplir l'idée de l'Ordre, qu'il a dans ſon entendement.

R. Platon ne dit point cela : il enſeigne poſitivement le contraire ; ſavoir, qu'il eſt impoſſible, ἀνὰ ἔστι, que le ciel & les aſtres ayent leurs mouvemens réglés, s'ils ne ſont animés, ou d'une âme commune, ψυχῆς, qui les embraſſe tous ; ou ſi chacun d'eux n'eſt animé de la ſienne, dont Dieu, c'eſt à-dire, l'Être, le Bien, & le Vrai univerſel ſoit l'Auteur, ou pour parler plus clairement, d'une âme, qui véritablement, néceſſairement, & excellemment exiſte. Il ajoûte que Dieu n'a eu nulle peine à rendre ces mouvemens conſtans & réguliers ; mais qu'il

ne l'a pu néanmoins faire autrement, qu'en animant ces corps céleſtes, comme je viens de le dire; & ce n'eſt qu'en ce ſens ſeulement que la choſe lui a été aiſée : καὶ οὔποθ' ἱστέως εἶναι δυνατόν. ἔμψυχον μὲν γὰρ οὔποτε γένοιθ' ἂν ἱστέως πλὴν διὰ θεόν, &c. C'eſt-à-dire, qu'il étoit réellement impoſſible, que les mouvemens des planètes fuſſent réguliers, s'ils n'étoient réellement animés; mais que s'ils l'étoient, la choſe étoit aiſée. Pourquoi? Parce que Dieu n'étant que l'Être pur & ſimple, le Bien être, & le Vrai être, ſelon Platon: l'Être, le Bien être, & le Vrai être, étant de ſoi indifférent au mouvement ou au repos, il y doit néceſſairement être déterminé par une cauſe ſubalterne.

Mais il y a ici plus, comme je l'ai déja inſinué. Le Dieu de Platon, ſelon lui dans ſon Timée, n'a pu même engendrer, comme il a fait, le monde accompli en toutes manières, ſans le ſecours des cauſes ſubalternes, c'eſt-à-dire, des Dieux : τὸν ἀντέχειν τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν γεγονέναι. χρώμενος ταῖς περὶ ταῦτα μηχαναῖς ὑπηρετούσαις : ce qui n'empêche pas, dit-il, qu'il ne ſoit l'ouvrier de ce qui

eſt Bien dans tout ce qui ſe fait : τὸ δ' ἐν τοῦτο τετραπλῶς ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτὸς. Pourquoi ? Parce que le Bien en général eſt l'origine, mais métaphyſique ſeulement, de tout ce qui eſt Bien : il entre dans tout.

Ils ne peuvent avoir qu'un culte ſubalterne, qui ſe rapporte au ſouverain. Et celui qui les admet, ne doit pas être cenſé admettre le polythéiſme.

R. Je ne reconnois point là Platon. C'eſt un nouveau tour, qu'ont inventé certains Platoniciens, pour ſe rapprocher des Chrétiens en apparence, ſans admettre d'autre Dieu que celui de Platon, qui n'eſt au fond que la Nature, & ſes dons, & ſes lumières. Pour exempter de polythéiſme le culte qu'ils ſouffrent qu'on rende aux Anges, ſans reconnoître le vrai Dieu, ils prétextent qu'on ne leur rend ce culte, que parce qu'ils ſont bienfaiſans & puiſſans : qu'ainſi c'eſt à la puiſſance infinie & à la bonté ſouveraine, qui leur eſt communiquée, & qui eſt Dieu lui-même, que l'on rend hommage. Qu'ainſi on

ne doit pas taxer de polythéiſme celui qui leur rend ce culte, puiſqu'il ne le rend en eux qu'au Dieu ſouverain; c'eſt-à-dire, au ſouverain pouvoir & à la bonté infinie, qui agit en eux & par eux. Platon ne dit pas un mot de ce culte ſubalterne. C'eſt par-tout un culte abſolu, rendu par des hommes, qui, comme tout le reſte de l'Univers, ſont de la dépendance & ſous le domaine immédiat des Dieux : Θεῶν κλήρωματα πάντα ἐπόμενα θνητὰ ζῶα. Il recommande très-particulièrement le culte des Dieux; & il avoue, que de leur ériger des ſtatues, ou de peindre leurs images, cela leur fait un extrême plaiſir. Il recommande dans ſon quatrième livre des Lois, qu'on ſacrifie premièrement aux Dieux céleſtes, aux Dieux tutélaires de la ville, enſuite aux génies qui occupent l'air, qu'il appelle δαίμονας, & puis aux héros. Et au livre ſeptième, ces Dieux céleſtes ſont principalement le ſoleil & la lune, & les autres planètes, & le Ciel ſur-tout, ou le Monde, θεὸν ὅλων, qui eſt la ſource de tous les biens dont nous jouiſſons, αἴτιον ἀγαθῶν πάντων ἡμῖν, & entre

autres de la ſageſſe, τῆς φρονήσεως, dit-il dans l'Epinomis. Mais je ne trouve nulle part qu'il exige que l'on rende aucun culte à l'Être ſouverain.

Quelle eſt la Religion d'un État bien policé, ſelon Platon ? C'eſt de vivre ſelon la volonté des Dieux : ἀπὸ θεῶν, dit-il au ſecond livre des Lois. A qui l'homme de bien doit-il ſacrifier, ſelon lui ? C'eſt aux Dieux. Qui faut-il appaiſer par des préſens & des prières ? Ce ſont les Dieux. S'il dit quelquefois, qu'il faut invoquer Dieu avant que de rien entreprendre, ou même avant que d'entamer quelque diſcours ; il ne prétend dire alors autre choſe, ſinon qu'il faut premièrement ſouhaiter, & puis tâcher de ne rien dire qui ne ſoit agréable aux Dieux & aux Déeſſes, & qui ne ſoit bien fondé en raiſon : ou de ne rien faire qui leur déplaiſe. Il explique de la ſorte lui-même ce que c'eſt qu'invoquer Dieu, au commencement du Timée. Alcibiade ailleurs va prier Dieu, τὸν θεὸν : c'eſt-à-dire, les Dieux, τοὺς θεούς, ajoute-t-il auſſi-tôt. Θεὸς eſt celui des Dieux qu'il plaira à celui qui prie : un Dieu, quel-

que Dieu, quelqu'un d'entre les Dieux. Θεὸς eſt un nom commun, qui comprend tous les eſprits doués de la divinité.

De là vient que dans le Phédon, où il fait dire à Socrate, que les Dieux prennent ſoin de nous, θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους; ſix lignes après, il fait convenir Cébès de ce dogme-là, en lui faiſant dire, θεὸν τε εἶναι τὸν ἐπιμελούμενον ἡμῶν : c'eſt-à-dire, la Divinité, qui conſtitue les Dieux. Et dans le même dialogue : Dieu eſt immortel, dit-il : tous les hommes, & encore plus, à mon avis, les Dieux, en conviennent : ὁ θεὸς ſignifie là, tout Dieu. Dans le Timée, le Dieu forme toutes les parties du corps humain, quoique Platon l'appelle ſouvent ὁ θεὸς, ou τὸ θεῖον, il n'eſt pourtant, ſelon lui, qu'un des Dieux ſubalternes. Dans le Théætète de même : Un Dieu, dit-il, n'eſt injuſte en rien; mais très-juſte, autant qu'il ſe peut : Θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος. Et dans l'Euthydème : Il m'arriva, dit-il, par la grâce de quelque Dieu, de me trouver là aſſis : Κατὰ θεόν τινα ἔτυχον καθήμενος, &c. Quel-

que Dieu nous a inſpiré, dit-il de même, au quatrième livre de ſa République, κατὰ θεὸν τινα, & il a fait tomber le diſcours ſur cette matière. Vous m'expliquerez cela, s'il vous plaît, dit Protarque à Socrate. *Ce ſera Dieu lui-même*, repart Socrate, ſi quelque Dieu exauce mes vœux : Θεὸς μὲν δή, ἄν τις γε ἡμᾶς ἐυχαῖς ἐπήκοος γίγνεται τις θεῶν. Dans ſon ſecond livre de la République; Dieu, dit-il, n'eſt nullement la cauſe de tout indifféremment, mais ſeulement des biens : μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν : & voilà, ajoûte-t-il, comment il faut parler des Dieux περὶ θεῶν. Θεὸς eſt preſque par-tout un terme générique & indéfini : comme quand il dit là-même, que Dieu, ou plutôt qu'un Dieu eſt parfaitement immuable ; parce que chacun d'eux, ἕκαστος αὐτῶν, étant très-beau & très-parfait, κάλλιστος καὶ ἄριστος, il demeure toujours tel qu'il eſt. Et dans l'Épinomis, que Dieu, ou plutôt qu'un Dieu eſt exempt de plaiſir & de chagrin : qu'il eſt ſage, qu'il connoît tout, & que voilà tout ſon caractère.

Au reſte, les prières, ſelon Platon,

ne ſont aſſez ſouvent que de ſimples ſouhaits de poſſéder le bien dont on a beſoin. Ce ne ſont pas toujours des ſupplications faites pour obtenir ce qu'on deſire de ceux à qui on les adreſſe, en les fléchiſſant par nos ſoumiſſions. Ainſi Timée prie ce grand Monde de conſerver tout ce qui a fait la matière de ſon entretien avec Socrate. C'eſt un ſimple deſir, que tout réuſſiſſe dans le cours de la Nature : ce n'eſt pas une prière pour fléchir l'Univers. Il y invoque de la ſorte les Muſes, & ſur-tout la Mémoire. Mais pour les Dieux tutélaires qui nous environnent, on leur adreſſe, ſelon Platon, de véritables prières : on leur demande, dans l'Éryxias, bon ſuccès, & de vrais biens, c'eſt-à-dire, la probité & la vertu ; *εὔχη τοῖς θεοῖς εὖ πράττειν, καὶ ἀγαθὰ εἶναι, καλὸς κἀγαθὸς γενέσθαι.* A qui demande-t-il la beauté intérieure de l'âme, dans la prière qu'il fait à la fin de ſon Phédre ? Ce n'eſt point au Dieu ſouverain ; c'eſt à Pan, & aux autres Dieux du pays : *Ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί, δοίητε μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν, &c.*

Pour

Pour l'Être ſouverain, ou le Bien univerſel, pourquoi Platon preſcriroit-il un culte ? L'Être tout pur & ſans reſtriction, ne voit ni n'écoute rien par lui ſeul. Mais qui plus eſt, il n'en demande pas, il n'en veut pas. Le vrai Dieu eſt jaloux de ſa gloire, *Deus zelotes :* il ne peut ſouffrir qu'on honore qui que ce ſoit en ſa place : *Gloriam meam alteri non dabo.* Le Dieu de Platon eſt bien plus déſintéreſſé. Dans le Timée, il donne ordre aux Dieux, comme à ſes ouvriers ſubalternes, de former le corps de l'homme, & d'y inſérer une âme intelligente. Ce qu'il leur ordonne après cela, c'eſt de dire aux hommes, qu'ils ayent à rendre leurs obéiſſances, & leurs hommages à la Juſtice, c'eſt-à-dire, à la droite Raiſon, & aux Dieux : δίκῃ καὶ θεοῖς. Pour lui-même il ne demande ni obéiſſance, ni culte. Il eſt vrai que quelques Platoniciens modernes qui ſe contentent d'être Athées ſans donner dans le Polythéiſme, diſent que cette Juſtice eſt Dieu même ; que Platon, qui ne l'ignoroit pas, s'en eſt expliqué ſuffiſamment ; qu'il a bien voulu être Po-

lythéiſte & Déiſte en même temps ; & que ſans ce Polythéiſme il eût été tout-à fait Chrétien. Mais on ne conviendra jamais, ce me ſemble, parmi les Chrétiens, que cette Juſtice abſtraite de Platon, c'eſt-à-dire, le Vrai qu'il faut ſuivre dans la conduite, ſoit le vrai Dieu.

VI. *Ces Dieux ſubalternes ſont les moteurs des corps céleſtes. Mais la ſource de la force qu'ils ont pour remuer, eſt dans le Dieu ſouverain dont ils la tiennent.*

R. C'eſt dire, au ſens de Platon, que la ſource de leur force eſt dans l'Être ſouverain, général, univerſel. Car dans ce que l'École appelle l'Arbre de Porphyre, tout découle de l'Être.

Car l'exiſtence de Dieu ſe prouve (de Leg. X.) *par la néceſſité d'un premier Moteur.*

R. Platon ne prouve en cet endroit-là, que la néceſſité d'une âme qui ſoit le principe du mouvement du Ciel &

de chaque corps céleſte ; mais d'une âme pour chacun d'eux : une pour le ſoleil, une autre pour la lune, & ainſi de tous les autres corps. Ἡλίου καὶ σελήνης, καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα εἴπερ ψυχὴ περιάγει πάντα, ἆρ' ἓν καὶ ἓν ἑκάστου ; Κλ. Τί μήν ; Et toute âme, qui eſt ainſi liée aux aſtres d'une des trois manières qu'il rapporte, eſt, ſelon lui, un Dieu. Τοῦτο μὲν .... ψυχὴν .... θεὸν ἡγεῖσθαι χειμῶνα πάντα ἄνδρα. Il y prouve la néceſſité d'un Dieu pour chaque aſtre, pour chaque année, pour chaque mois, pour chaque ſaiſon, pour tout ce qui eſt dans l'Univers, pour tous les beſoins de la vie. D'où il conclut là même, Que tout eſt plein de ces Dieux, Θεῶν εἶναι πλήρη πάντα. Autant de corps différens, autant de moteurs différens auſſi. Dans ſon douzième livre des Lois, que conclut-il de la régularité du mouvement des aſtres ? L'exiſtence des Dieux : Θεῶν : mais non pas d'un ſeul Dieu.

Jamais Platon, que je ſache, n'a parlé d'un premier Moteur. Je n'ai trouvé nulle part chez lui ces deux termes joints enſemble, τὸ πρῶτον κινοῦν. C'eſt un mot particulier employé par

quelques uns des partiſans de Platon, pour enchérir ſur ſon ſyſtême, & pour le rendre Chrétien en apparence; quoiqu'ils ne connoiſſent au fond d'autre Dieu que celui de Platon. Ils ont eu honté d'adopter un Dieu qui ne pût rien faire : ils ont trouvé le ſecret de le faire le premier moteur de toutes les actions des cauſes ſecondes. Comment cela ? ils ont aperçu, qu'on pouvoit diſtinguer dans tous les êtres ſinguliers, qui agiſſent, qui ſe meuvent, pluſieurs degrés métaphyſiques, qui concourent tous à chaque action. Le plus élevé de ces degrés ſans contredit, c'eſt l'Être, l'Être univerſel, quoiqu'identifié avec les cauſes ſecondes. C'eſt le premier de tous, & par conſéquent le premier qui ſe meut, & qui met les autres en mouvement. Anges, hommes, oiſeaux, poiſſons, animaux, ce qui les fait agir, ce qui concourt le premier au mouvement commun de tous les degrés, dont chaque agent, néceſſaire ou libre, eſt compoſé, *la ſource de la force qu'ils ont* pour agir, c'eſt l'Être. C'eſt là le premier moteur, qui fait que toute

action des cauſes ſecondes, ſelon ces Platoniciens, eſt premièrement l'action de Dieu. Ils ont mis l'Être au-deſſus de la Nature, qui eſt un Être particulier, ſelon eux, émané de l'Être ſimple. Et c'eſt cet Être ſimple, qui agiſſant avec la Nature, en eſt, ſelon eux, le premier moteur, & le Dieu ſuprême.

Je ſais que Platon appelle l'Être, ce qui eſt le premier; mais non pas le premier moteur. C'eſt dans ſa ſeconde lettre à Denys. Vous me reprochez, lui dit-il, que je ne vous ai pas expliqué ſuffiſamment la Nature de ce qui eſt le premier : οὐχ ἱκανῶς ἀποδεδεῖχθαι σοι περὶ τῦ πρώτυ φύσεως. Je vais vous en parler, mais en énigme. Toutes choſes ſont autour du Roi de l'Univers : tout exiſte pour lui; & il eſt la cauſe de tout ce qui a de la beauté. Ce qui eſt le ſecond, eſt autour des ſecondes : & ce qui eſt le troiſième, eſt autour des troiſièmes. Περὶ τῶν πάντων βασιλέα πάντα ἐστὶ, καὶ ἐκεῖνα ἕνεκα πάντα. καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν. Δεύτερον δὲ, περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα. C'eſt aſſurément là une énigme : en voici le ſens. Ce premier, c'eſt l'Être ſimple, c'eſt

le Bien ſimple, c'eſt l'Unité. Car toutes choſes ſont comme autour de l'Être & du Bien, parce qu'elles ſouhaitent d'y participer conſtamment : elles ſont toutes pour lui, c'eſt-à-dire, pour Être, & pour Bien être, & pour ſe maintenir dans l'Unité. L'Être enfin, ou le Bien être, eſt la cauſe de tout ce qui a quelque beauté dans l'arrangement de ſes parties, ou quelque degré de bonté. C'eſt l'axiome de Philoſophes, *Bonum eſt quod omnia appetunt.* Toutes choſes univerſellement, ſoit animées, ou inanimées, ſoit intelligentes ou dépourvues de raiſon, toutes tendent à l'Être, au Bien être, qui eſt le ſeul Dieu ſupérieur aux Dieux, ſuivant le ſentiment de Platon : toutes tendent à l'Unité, mais toutes ne tendent pas au vrai Dieu. Ainſi le vrai Dieu n'eſt pas celui de Platon. Platon ne dit pas enſuite, que les choſes ſecondes ſont autour du ſecond Être, comme il a dit que toutes choſes ſont autour du premier ; c'eſt-à-dire, qu'elles le recherchent. Il dit au contraire, que ce ſecond Être eſt autour des Êtres du ſecond ordre ; & le troiſième Être autour

des êtres du troiſième rang. Il veut dire que la Raiſon, la Vérité, ou l'Intelligence, eſt comme autour des natures intelligentes, qu'elle les obſéde ſans ceſſe pour les éclairer : & l'Ame eſt comme autour des corps animés, hommes & bêtes, pour les animer. Ce premier, ou ce Roi de tous les êtres, dont parle ici Platon, ne peut être que le Dieu des Athées ; & ne peut être un premier moteur, dans la vraie ſignification de ce mot. Et qui prendroit ces trois Êtres, dont il parle ici, pour les trois Perſonnes que les Chrétiens adorent dans Dieu ; parce qu'il y découvre un principe de tout être, la lumière des Dieux, ou la Vérité qui les éclaire, & l'âme qui anime les hommes de la ſageſſe, & les bêtes ; ne ſeroient pas moins Athée que lui.

V. *Ainſi Platon voulant prouver contre les Athées l'exiſtence des Dieux*, (de Legib. X.) *ne remonte pas plus haut qu'à ces moteurs ſubalternes : parce que s'il eût remonté plus haut, il auroit établi l'exiſtence d'un ſeul Dieu. Et il avoit à prouver, conformément au langage & à la religion des Grecs, qu'il y avoit des Dieux.*

R. Qu'a-t-il donc fait, s'il n'a établi l'exiſtence d'un ſeul Dieu, quand il a prouvé dans le même livre, ſelon vous, l'exiſtence de Dieu par la néceſſité d'un premier moteur? A-t-il pu croire, qu'il pouvoit y avoir deux premiers moteurs? Au reſte, quoiqu'on ſoutienne l'exiſtence des Dieux, comme fait Platon; ſi l'on ne reconnoît un Dieu ſelon l'idée que les Juifs & les Chrétiens en ont; qui eſt celle d'un Eſprit infini, Créateur de tout ce qui exiſte hors de lui; on n'en eſt pas moins Athée. Comme qui ne voudroit qu'un Sénat pour gouverner l'État, ne ſeroit pas moins ennemi déclaré de la Monarchie, que s'il ne vouloit pas même de Sénat.

Il a enſeigné nettement que les Dieux étoient parfaits : mais il n'en a pas combattu le nombre.

R. Le nombre n'y fait rien. Les Chrétiens conviennent que le nombre des Anges eſt très-grand : *Millia millium miniſtrabant ei.* Mais ces Anges ne ſont ni Dieux, ni éternels, comme ceux de Platon.

VI. *Le fonds du ſentiment de Platon eſt donc, malgré l'apparence de Polythéiſme, qu'il n'y a qu'un Dieu très-bon & très-parfait, qui a tout fait ſuivant l'idée du meilleur ouvrage poſſible.*

R. Le Polythéiſme conſiſte à admettre pluſieurs Eſprits éternels, & par conſéquent autant de Dieux : & à n'admettre pour ſouverain Maître, pour la ſource de la force que ces Dieux ont, que le Bien, l'Être ſimple, ou le vrai Être, c'eſt-à-dire, la Réalité & la vraie Bonté d'être, qui eſt en eux. Car tous ces termes ſont ſynonymes ; mais ce ſont pures idées méta-

phyſiques. Ainſi Platon eſt autant Polythée, qu'il eſt viſiblement Athée.

Platon n'appelle nulle part ſon Dieu, *très-bon & très-parfait.* Il a bien ſenti qu'il ne le pouvoit faire, à parler avec préciſion & exactitude. Car ces deux termes enferment, pour ainſi dire, une infinité de degrés de perfection en bonté & en puiſſance : au lieu que l'Être tout court, l'Être pur, ou ſans différence qui le reſtreigne, eſt très-ſimple, ſans aucune compoſition, même métaphyſique. Mais c'eſt du monde, de ce fils unique de ſon Dieu, de ce Dieu ſenſible & viſible, qu'il dit qu'il eſt très-grand & très-parfait : μονογενὴς ὢν, θεὸς ἐνδεὴς, μέγιστος, καὶ ἄριστος, *optimus maximus.* Les Romains ont dit de leur Jupiter, *Jovi Optimo Maximo.* Mais ce Jupiter n'étoit chez eux que le Deſtin favorable, & l'iſſue heureuſe de tous leurs ſouhaits : non plus que chez Homère, qui l'appelle auſſi par la même raiſon Θεῶν ὕπατος, καὶ ἄριστος.

Enfin cette idée même, ſelon laquelle ce monde eſt fait, ſelon Platon, & la priorité qu'il lui attribue, n'eſt

que métaphorique ; comme l'idée de l'humanité nous peut paroître précéder la naiſſance de chaque homme en particulier.

Voilà ce qui ce préſentoit à dire ſur ce ſujet. Je me flatte que l'amitié dont M. l'Abbé Fraguier m'honore depuis ſa tendre enfance, l'engagera aiſément à me pardonner cette cenſure : d'autant plus que M. l'Abbé d'Olivet lui-même paroît ne pas plus approuver que moi l'opinion de Platon, dans la Concluſion très-orthodoxe par où il finit ſes Remarques ſur la Théologie des Philoſophes Grecs.

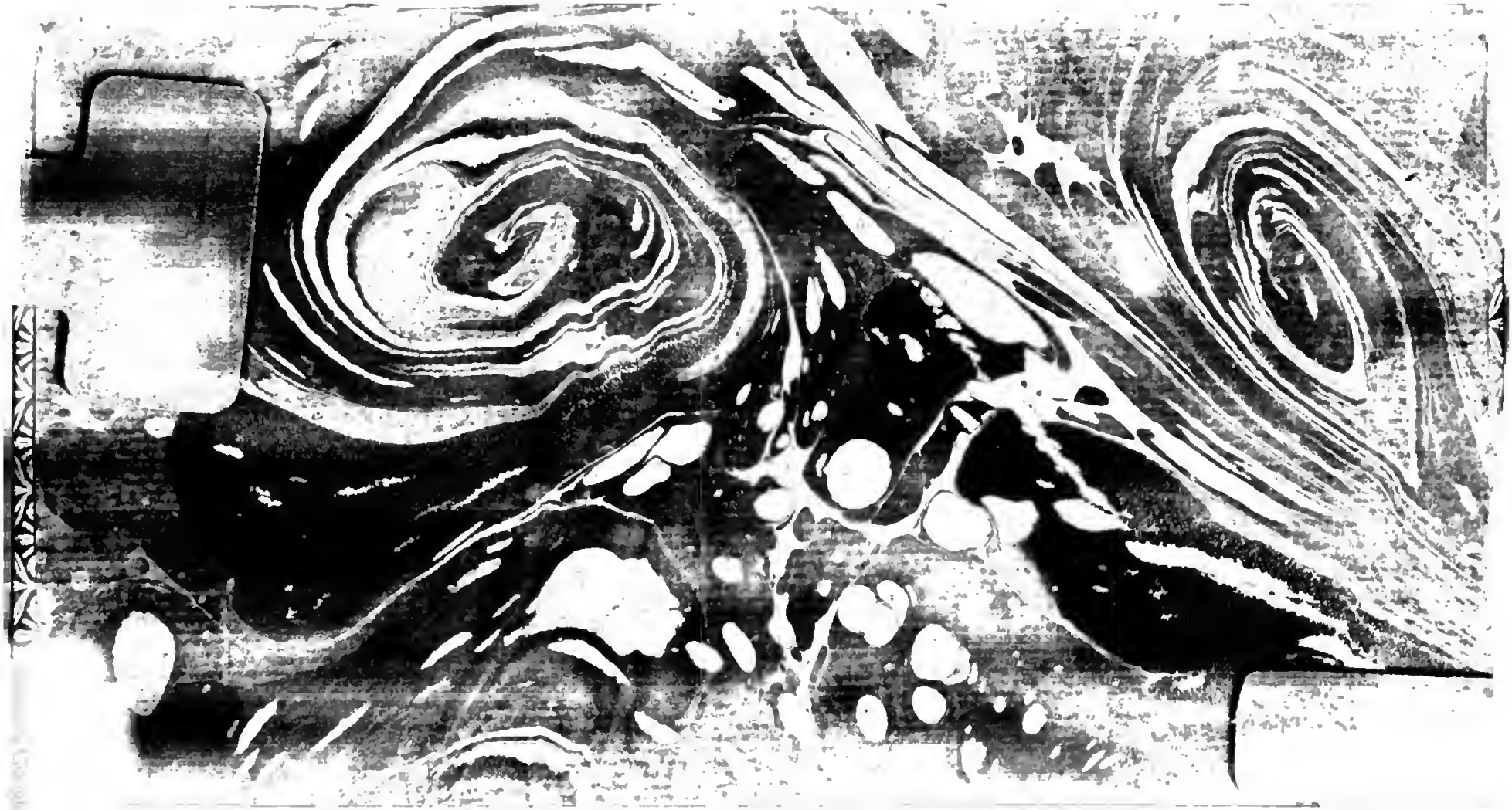
Fin du Tome I.

627185
SBN

TABLE

POUR LES REMARQUES sur la Théologie, &c.

ANAXAGORE, page 240. *Anaximandre*, 231. *Anaximène*, 235. *Démocrite*, 264. *Parménide*, 262. *Platon*, 273. *Pythagore*, 245. *Straton*, 285. *Thalès*, 224. *Xénocrate*, 280. *Xénophane*, 254. *Zénon*, 293.

ADDITIONS.

I. *De M. Acolzer*, 319. II. *De M. Bayle*, 321. III. *Du Père Charles Dubois*, 324. IV. *De M. Ernesti*, 337. V. *De M. le Président Bouhier*, 342. VI. *Du P. Hardouin*, 355.